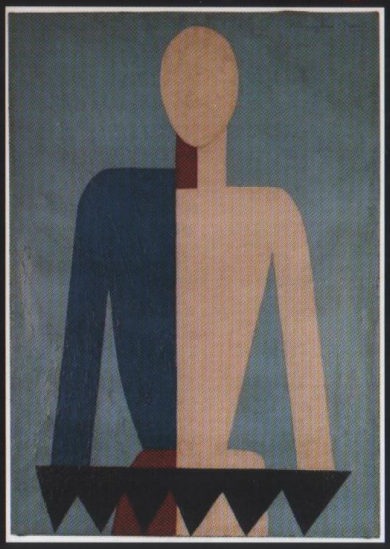
felsefelogos



etik ve siyaset

betül çotuksöken • ortaçağda devlet ve iktidar üzerine: salisburyli ioannes örneği
g. h. r. parkinson • machiavelli'de ahlak ve siyaset
dale hall • devlet ve siyasetin sınırları
recep batu günör • siyasi ve etik bir kavram olarak özgecilik düşüncesi
c. d. c. reeve • platoncu siyaset ve iyi
banu alan sümer • olanaksızlığın olanaklılığı üzerine:
derrida'da etik ve politika ilişkisi
suzanne duvall jacobitti • kamusal, özel, ahlaki:
hannah arendt ve politik ahlak
müslim akdemir • din ve devlet ilişkisine tarihselci bir bakış: ali şeriati

61
2016/2

felsefelogos

Yıl 20 Sayı 61
fesatoder yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar
Sayı Editörü: Fehmi Ünsalan

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Michael Löwy
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak
Kapak Resmi: Unsigned, *Kasimir Malevich.*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz. Tic. Ltd. Şti.
Çevre Sanayi Sitesi B Blok No: 38-40-42-44
İkitelli-Başakşehir/İstanbul Tel: (0212) 565 01 22
Sertifika No: 12028
Genel Dağıtım
UMUTTEPE YAYINLARI
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. felsefelogos ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Betül Çotuksöken • Ortaçağda devlet ve iktidar üzerine: Salisburyli Ioannes örneği 7
G. H. R. Parkinson • Machiavelli'de ahlak ve siyaset 21
Dale Hall • Devlet ve siyasetin sınırları 31
Recep Batu Günör • Siyasi ve etik bir kavram olarak özgecilik düşüncesi 49
C. D. C. Reeve • Platoncu siyaset ve iyi 61
Banu Alan Sümer • Olanaksızlığın olanaklılığı üzerine:
Derrida'da etik ve politika ilişkisi 76
Suzanne Duvall Jacobitti • Kamusal, özel, ahlaki:
Hannah Arendt ve politik ahlak 89
Seyit Coşkun • Batı felsefesinde barış kavramı 105
Abdurrahman Aydın • Orta'nın yasası ve sofist hareketin siyasal anlamı 115
Fatma Dore • Lykurgos: Rousseau'nun model yasacısı 129
Müslim Akdemir • Din ve devlet ilişkisine tarihselci bir bakış: Ali Şeriati 149
Dominique Pradelle • Fenomenolojik akıl öğretisi:
yeti olarak aklın yokluğunda akıl türleri 155

Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü • Etik sosyalizm; etik-politik 173

Özetler/*Abstracts*

Sunu

Dünyanın her yerindeki siyasi gelişmeler bizi siyaset ve ahlak üzerine tekrar düşünmeye sevk ediyor. Türkiye'deki siyasi gelişmelerse öylesine yakıcı ve hızlı ki bütün dikkatimizi üzerine çekiyor. Gerçekten tarihi öneme sahip olaylara tanık oluyoruz. Bunları doğru kavramak için düşünen herkes büyük çaba sarf ediyor.

Öte yandan mevcut küresel konjonktür dünya siyasetini mutlak bir anlamda iktidar ve güç kavramlarının egemenliği altına yerleştirmiş durumda. Dünya ölçeğinde egemenlik kurmuş olan neoliberalizmin bu yapısal krizi, olan ve olması gereken arasındaki belirgin çizginin kaybolmasına yol açmakta. Tabiri yerindeyse bu, siyasetin barbarlaşması sonucunu doğurmakta.

Felsefenin bu noktada bir işlevi olacaksa bu, mevcut savaş halinden çıkmanın yollarını aramak olmalı. Özellikle günümüzde felsefe, küresel anlamda siyasetin neliğine dair tekrar tekrar düşünmeye mecbur. Bu gerekliliğin farkında olmak, toplumsal olana dair antikçağdan beri süregiden siyaset, etik ve iktidar arasındaki gerilimli ilişkinin doğasını, tekrar konu edinmemizi getirdi. Konuyu çeviri ve telif yazılarla yeniden tartışmaya açmaya çalıştık. Umuyoruz olguları kavrama çabalarına bir katkımız olur…

Bu sayımızın editörlüğünü Dr. Fehmi Ünsalan üslendi. Emeği için teşekkür ediyoruz…

S. Ö.

Ortaçağda devlet ve iktidar üzerine: Salisburyli Ioannes örneği

Betül Çotuksöken

"Tüm çağdaş "dumanı üstünde" sorunlarımızın kökü Ortaçağdadır; bu yüzden ne zaman kendi kendimize, kökenimize ilişkin sorular sorsak, o döneme geri dönmemiz şaşırtıcı değildir. Ortak Pazarın oturumları sırasında tartışılan tüm sorunlar, Ortaçağ Avrupa'sının durumundan kaynaklanır. Böylece, Ortaçağa bakmak, çocukluğumuza bakmaktır; tıpkı bir hekimin şimdiki sağlık durumumuzu anlamak için bize çocukluğumuza ilişkin sorular sorması gibi ya da bir ruh hekiminin şimdiki nevrozlarımızı anlamak için başlangıçtaki durumu özenle araştırması gibi".[1]

Her çağ, her dönem gibi Ortaçağda da insan-dünya-bilgi ilişkileri; toplumsal-tarihsel-kültürel bir varlık olan insanın özel-toplumsal-kamusal alanda yer alışı, insanın arada olan bir varlık oluşu çerçevesinde, neredeyse sonsuz bir çeşitlilik içinde kendini gösterir. Ayrıca insanın varolanı bilmeye yönelirken en güçlü yönü, varolanı sınıflandırmasında, kategorileştirmesinde ortaya çıkar. Ancak bu sınıflandırma, kategorileştirme edimi, ayrıntıları dikkate almayıp kestirmeden gitmeyi, her şeyi düzleştirmeyi kendine ilke edindiğinde, her şey birden bire yalınkat duruma gelir; her şey salt benzerlik içinde tek bir çekmeceye yerleştiriliverir. Adına "Ortaçağ" denilen döneme ilişkin değerlendirmeler genellikle böyle bir özellik taşımaktadır.

Ayrıntılı bir bakış, her düşünme doğrultusunu incelikli bir biçimde anlamaya çabalayan felsefi yönelim, Ortaçağda insan-dünya-bilgi ilişkilerinin neredeyse her

---

1 Umberto Eco, *Ortaçağı Düşlemek*, Çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: Can Yayınları, 1997, s. 121.

örnekte, her düşünme ediminde yeniden kurulduğunu saptıyor. Ortaçağ, özellikle bilme bağlamında hem kendini sürekli olarak yeniden bilmeye yöneliyor; hem de Eskiçağın bilme edimlerinin sonucunda ortaya çıkan birikime sürekli olarak işlerlik kazandırıyor; Eskiçağın zengin düşünme doğrultularını keşfediyor. Ortaçağlı düşünür, filozof, ilahiyatçı bilme edimini yaşadığı dönemle sınırlamayan, önceki zaman dilimlerine de, onları bilmek ve şimdiki yaşamını daha anlamlı kılmak üzere yönelen bir özne olarak, belleğinin gücüyle, çağlar arasında yaşadığını fark ediyor.

Yaşama dünyasıyla karşılaşmasının özelliklerine göre her insanın, her öznenin bir kuram-eylem birlikteliği olduğunu anlayan kişi, kendini-kendi dünyasını-kendi bilgisini de bilinçli bir biçimde oluşturuyor. Bu noktada elbette anımsamamız gereken, herhangi bir dönemde, çağda, zaman kesitinde yaşayan tüm insanların elbette hepsinin böyle bir tutum ya da böyle bir duruş içinde olmadıklarıdır. Burada dikkat çekilen nokta, yaşama dünyası üzerinde, yaşama dünyasıyla olan farklı ilişkileri sonucunda ortaya çıkan bilgisi üzerinde, kısaca her türlü eylemi, edimi, bilgisi vb. üzerinde kimi insanların daha çok düşündüğü, hesap verme çabası içine girdiğidir. İşte bu kişilere biz filozof diyoruz. Bu kişiler, çağlar arasında, insan-dünya-bilgi ilişkilerini bilinçlice anlamak üzere, insan-dünya-bilgi arasında, toplumsallık-tarihsellik-kültürellik arasında, özel-toplumsal-kamusal alan arasında yaşadıklarının farkında olan insanlardır, öznelerdir. Yine bu insanlar, özneler, bilmeyle-eylemde bulunma, kuramla-eylem arasında yer aldıklarının, yaşadıklarının farkındadırlar. Bu insanlar, en yalınından, eylemleriyle, eylemlerinin ardındaki istemenin/istemelerin dayandığı ilkenin/ilkelerin ne olduğunun, hatta ne olması gerektiğinin de farkındadırlar. Onların peşine düştükleri her şeyin yalın çerçevesi budur. Onları her zaman anımsamamızı sağlayan da işte onların bu tutumlarıdır; bu türden duruşlarıdır. Bu kişiler, içinde yer aldıkları zaman dilimindeki sorunları daha iyi gördükçe, önceki zaman dilimlerini ayrıntılı bir biçimde okuma başarısını gösterirler. Bu okuma edimiyle onlar, içinde bulundukları zaman dilimine baktıkça, kendilerini, dünyalarını, bilgilerini, inançlarını, çağdaşlarını daha iyi anlarlar ve bu anlamayla da geleceğe daha çok iz bırakırlar.

Zamanlar arasında yer almayı başaran bu kişiler sonunda her zaman için anlamlı olabilecek ürünler verirler. Platon, Aristoteles, Plotinos, Augustinus, Boethius, Roscelinus, Abælardus ve bu çalışmada üzerinde duracağımız Salisburyli Ioannes onlardan biridir. Bu kişiler aynı zamanda, tekdüze kalıplar içinde kendilerine yaklaşılamayacak olan kişilerdir. Bu kişiler, kendilerine, kendi dünyalarına, kendilerine kadar birikerek gelen bilgilere ulaşırken ve bunların hepsinin aralarındaki ilişkilere yönelip katkı sağlarken, aralarındaki derin diyaloğa karşın "kendisi olma"yı başaranlardır ve bu kişiler, farklı bağlamlarda da olsa, hep Renaissance'ı yaşayan, yaşatan kişilerdir. Aynı zamanda onlar bilinçli olarak yöneldikleri, belli bir mesafe kazanarak devraldıkları kültür mirasını hep yeniden yorumlayarak, kuram-eylem bağlamını diri tutan kişilerdir. Sağlıklı bir düşünme biçimi, bu kişileri anlamanın yolunun, kavramlara, onların anlamsal çoğulluklarını dikkate alarak bakmaktan geçeceğini bize gösterir.

İnsan dünyasının, deneyim ve bilgi birikiminin sonucunda biçimlendiğini biliyoruz. Bu noktada varolan her şeyin insanlaşmış olduğu açıktır. Varolana ilişkin her

türlü okuma, insansal bir okumadır. Varolanı, bilgi ve bilgi olmayana dayalı bir birikim içinde okuyan insan, bu okumada seçimini yapar; okuma edimine bir çerçeve çizer. Bu duruş, onun aynı zamanda okuma edimiyle bağlantılı algısının özelliklerini içerir. Her okumanın da bir bakıma belli bir bireysellik içinde kendisi olması, insan-dünya-bilgi arasındaki ilişkilerin çeşitliliğin en önemli dayanak noktasını oluşturur.

Adına "Ortaçağ" denilen zaman kesitinde de böyle bir okuma gerçekleşmiştir. Ortaçağlılar, örneğin, Eskiçağı sürekli olarak okumuşlardır ve bu okuma hiçbir biçimde kesintiye uğramamıştır. Kesintisizlik içinde okunan, bir bakıma çerçeveyi oluşturan bilgi bağlamı da mantık olmuştur; bu noktada da elbette en şanslı olanların filozoflar olacağı ve özellikle mantıkla uğraşan filozoflar olacağı açıktır. Bu, felsefi düşünme edimi için aynı zamanda bir zorunluluktur. Çünkü felsefi algılama, düşünme ve okuma edimi içinde olan filozof, öncelikli olarak, gerçekleştirdiği tüm edimleri üzerinde düşünür; onun bu biçimdeki yönelimi insan-dünya-bilgi ilişkileri karşısındaki duruşunun olmazsa olmazıdır. Her filozofun bu anlamda bir çerçevesi vardır ve bu çerçeveyi kendinden öncekiler ve çağdaşları açısından yakaladığı, kendinden sonrakilere de ipuçlarını verdiği zaman, daha sonrası için de söyleyeceği pek çok şey var demektir. Örneğin, Aristoteles'le Abælardus ya da Aristoteles'le Salisburyli Ioannes arasındaki ilişkiyi böyle kurmak ya da "okumak" gerekir. Bilindiği gibi, Abælardus'la Salisburyli Ioannes arasındaki hoca-öğrenci ilişkisi daha doğrudan bir ilişkidir; her ikisinin ortak hocası ise Aristoteles'tir.[2]

Ortaçağ söz konusu olduğunda da, adına "Ortaçağ" denilen döneme ilişkin her şeyin bir ya da olsa olsa birkaç kalıp düşünme biçiminin sınırları içinde ele alındığına yukarıda işaret etmiştik. Gerçekten de Ortaçağın çeşitliliği, tek parçalı olmayan yapısı çoğun, görmezden gelinmiştir. Oysa Ortaçağ, içinde farklılıkların, çeşitliliklerin yer aldığı bir dönem. Söz konusu çeşitliliğin ana dayanağı da Ortaçağın Eskiçağa yaslanmış olmasında kendini göstermektedir. Ortaçağın gerektiği gibi anlaşılması bir yana, felsefe bakımından ve farklı felsefe disiplinleri bakımından Ortaçağın farkına varılması, oldukça geç bir zamana rastlamaktadır. Genel olarak felsefece önemli görülmeyen Ortaçağ, örneğin, siyaset felsefesi bakımından da önemsenmemiştir. Ortaçağa siyaset felsefesi açısından bakınca da özellikle Augustinus belli bir öncelik taşımıştır. Oysa Salisburyli Ioannes siyaset felsefesi alanında Ortaçağın en etkili figürlerinden biri olmuştur. "John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought"[3] başlıklı makalesinde Quentin Taylor, Salisburyli Ioannes'in tanınmışlığına ilişkin bu sınırlılığı aşmaya çalışmakta ve *Policraticus*'un önemini gözler önüne sermektedir.

Aristoteles tüm yapıtıyla XII. yüzyılda henüz biliniyor olmamakla birlikte, Abælardus da Salisburyli Ioannes de onun mantığını öylesine iyi okumuşlardır ki, sanki Aristoteles'in tüm yapıtını okumuş gibi, onu iyi tanımaktadırlar. Salisburyli Ioannes'in *Policraticus* başlıklı yapıtını İngilizceye çevirenlerden biri olan Nederman bu duruma

2 Aristoteles Ortaçağdaki mantıkçı geleneklerin ortak kaynağıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Petrus Abælardus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, Çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

3 Quentin Taylor, "John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought", *Humanitas*, Volume XIX, Nos. 1 and 2, 2006, pp. 133-157.

dikkatimizi çekmektedir.[4] Yukarıdaki savlarda da üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulduğu gibi, her filozofun bir özne olarak tarihsel ortamı, kültürel ortamı, onun belleğini oluşturur. Bu nedenle XII. yüzyılın bir temsilcisi olarak Salisburyli Ioannes'i bu belirlemelerin, saptamaların dışında tutamayız. O da içinde bulunduğu özel-toplumsal-kamusal yaşamına yansıyan toplumsallığın-tarihselliğin-kültürelliğin etkisi altındadır. Hıristiyanlığın üzerinde konuşulabilmesini sağlayan, başvuru noktası durumunda olan kutsal kitaplar, metinler onu elbette etkilemektedir. Bu metinlere ilişkin yorumlar, yorumlama çabaları, içinde yer aldığı toplumsal-tarihsel-kültürel dokuya sinmiş olan inanç ögeleri onu elbette etkisi altına almaktadır. Ancak nasıl ki Salisburyli Ioannes, insanın doğayla olan ilişkisini, doğa tarafından tam bir belirlenmişlik içinde değil de, doğayla işbirliği yapma biçiminde anlamaya çabalıyorsa,[5] günlük yaşam pratiğinde de yaptığı işleri, içinde bulunduğu eylem alanını anlamaya çalışırken, kutsal kitapların, metinlerin varlığını da aynı işbirliği anlayışı içinde işlevsel kılar; onlarla işbirliği yapar. Bunun en güzel örneğini 1159'da kaleme aldığı *Policraticus* verir.

1115-1120 yılları arasında bir tarihte Old Sarum'da doğan Salisburyli Ioannes, 1136'da okumak üzere Paris'e Mont-Sainte-Geneviève'e gider ve çağının en ünlü hocalarından, Abælardus'tan, Robert of Melun'den, William of Conches'tan, Thierry of Chartres'dan, Adam de Petit Pont'dan, Gilbert of Poitiers'den, Robert Pullan'dan ders alır. Aldığı dersler kurgusal felsefe, retorik kuramı, edebiyat, ilahiyat alanlarına aittir. İngiliz Kilisesinin çevresinde kendine yer bulan Salisburyli Ioannes, Archbishop Theobald'ın[6] yanında sekreterlik yapar; hukuk ve siyaset konularında danışmanı olur. Bu arada Thomas Becket'in çevresine girer.[7] Özetle, içinde bulunduğu çevre, yapma ya da üstesinden gelme fırsatını yakaladığı işler, Salisburyli Ioannes'e XII. yüzyıl Avrupa'sının en seçkin ve güçlü özneleriyle karşılaşma olanağını sağlar. Yaşadığı çevre, hem kiliseye mensup insanların hem de kiliseye mensup olmayanların içinde yaşadığı bir çevredir. Toplumsal ve özellikle siyasal karışıklıklardan dolayı 1160'ta sürgüne gider. 1170-1176 yılları arasında kilisenin hizmetine girer ve 1180'de Chartres'da ölür.

Nederman'a göre Salisburyli Ioannes'in yapıtlarını iki kategoride toplamak gerekir. Felsefi düşünme biçimini yansıttığı kitapları *Policraticus* ve *Metalogicon*'dur ve bu kitaplar 1154-1159 yılları arasında yazılmıştır. Becket'le birlikte çalıştığı yılları yansıtan, bu nedenle tarihsel niteliği de olan kitaplar da kaleme almıştır. Salisburyli Ioannes'te en göze çarpan nokta, onun kuramsal olanla, uygulamaya ilişkin olanı bir araya getirmiş olmasıdır.

Policraticus'a gelince: Nederman'a göre *Policraticus* siyaset hakkındaki kuramsal bir incelemeden çok daha fazla olanı içermektedir. Ahlaksal bir tanrıbilimi, yergiyi,

---

4 Cary J. Nederman, "Editor's Introduction", in *John of Salisbury, Policraticus of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, Edited and translated by Cary J. Nederman, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, XX-XXI. *Petrus Abœlardus'un Ahlak Anlayışı* başlıklı doktora tezinde bu noktaya özellikle dikkat çekilmiştir. Bkz. Betül Çotuksöken, *Petrus Abœlardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

5 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XXIII.

6 Canterbury Başpiskoposu (1090-1161).

7 Canterbury Başpiskoposu (1118-1170).

kurgusal bir felsefeyi, yasal işleyişi, bir tür avunmayı, kutsal kitaba ilişkin bir yorumu ve son derece derin, kişisel bir düşünme modelini içermektedir.[8] Kısacası bu yapıt XII. yüzyıl Avrupa'sının bir saray bürokratının felsefi belleğini ortaya koymaktadır. "Policraticus" deyimi, Eski Yunanca bir neolojizmdir; Salisburyli Ioannes'in bulduğu, hatta uydurduğu bir başlıktır ve klasik eğitim-öğretimin ne denli gerekli olduğunu aktarmak üzere, ayrıca yapıtın siyasal içeriğini çağrıştırmak üzere oluşturulmuştur.

Policraticus aynı zamanda siyaset konusunda özenle hazırlanmış bir Ortaçağ incelemesidir. *Policraticus*'ta son derece yoğun bir Eskiçağ arkaplanı vardır. Salisburyli Ioannes, dünle bugün, Eskiçağla Ortaçağ arasındadır; kiliseyle seküler yaşam arasındadır. Salisburyli Ioannes, tek bir kişinin iyi yaşam sürmesini tüm toplumun iyi bir yaşam sürmesiyle bağlantılandırmış; siyasal yapılanmanın iyi bir biçimde kendini göstermesinin koşullarının peşine düşmüştür. Döneminin bütün yazarlarında olduğu gibi Salisburyli Ioannes'te de otoriteye bağlılık en çok öne çıkan bir özelliktir. Uzmanlarca iyi bilindiği gibi, Ortaçağın özneleri yaptıkları çalışmaları yalnızca ussal bir çizgiye taşımakla yetinmemekte, Eskiçağın önde gelen otoritelerine, yetkili kişilerine de dayanmayı ilke edinmektedirler. Bu nedenle çağının tüm temsilcileri gibi, Salisburyli Ioannes de[9] Pagan ve Hıristiyan kaynaklardan beslenmektedir Nederman'ın da işaret ettiği gibi, Salisburyli Ioannes'in en önemli düşünsel kaynakları kutsal metinlerdir. Yine ona göre Kilise Babaları ve erken dönem Hıristiyan yazarları, onun en güçlü kaynaklarını oluşturmaktadır.[10] Ancak Salisburyli Ioannes'in alıntı yaptığı kişiler, daha çok çağdaşlarıdır. Almış olduğu felsefe, retorik, şiir, edebiyat eğitimi onun klasik eğitimle ne denli yakın bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir; tipik bir "Ortaçağ entellektüeli"dir.[11] Klasik yazarlardan Cicero'nun[12] *De re publica* ve *De legibus* başlıklı yapıtlarını okuyan Salisburyli Ioannes, aynı zamanda Vergilius'u, Ovidius'u, Horatius'u, Juvenalis'i, Lucanus'u bilir. Eski Yunanca okuyamamakla birlikte,[13] kendi döneminde varolan kaynaklardan Eski Yunan düşüncesine ulaşmanın yollarını arar ve Aristoteles'in Latin Batıya yeniden girişinde etkin bir rol oynar.[14] Özellikle *Organon* bu çerçevede öne çıkar. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, Aristoteles'in *Organon*'unda o denli sağlam bir çerçeve çizilmiştir ki, daha önceki yüzyılların ve XII. yüzyılın yazarları henüz Aristoteles'in varlıkla, felsefenin yapısıyla, siyasetle, etikle ilgili yapıtlarını okuyamamakla birlikte, *Organon*'un sağlam mantıksal kuruluşundan söz konusu alanlara ilişkin görüşlerini çıkarsayabilirler.[15]

Siyasal sistemi bir organizma olarak, yaşayan bir beden olarak değerlendiren

---

8 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XV.

9 Bu konuda çok sayıda kaynakta son derece kapsamlı bilgiler vardır.

10 Cary J. Nederman, *Agy*., ss. XX-XXI.

11 Jacques le Goff, *Les Intellectuels au moyen âge*, Paris: Éditions du Seuil, 1957; *Ortaçağda Entelektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

12 Cicero, başta Augustinus olmak üzere, birçok Ortaçağ yazarını derinden etkilemiştir. Ayrıca, modern dillere geçen felsefe terminolojisinin yaratıcısı olarak Cicero'nun etkisi hep güçlü olmuştur.

13 Eski Yunanca bilen o çağda pek azdır.

14 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XX.

15 Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, *Petrus Abœlardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Salisburyli Ioannes, bu düşüncelerini Eskiçağdan aldığı örneklerle somutlaştırır. Burada da işaret edildiği gibi, düşüncelerini sürekli olarak örnekleme yoluyla ortaya koyan Salisburyli Ioannes'in bu duruşu, Nederman'a göre onun en belirleyici özelliğidir.[16] Bu bağlamda Kutsal Kitaba dayalı örnekler, Patristik tarihçilerden alınan örnekler ve üçüncü olarak da Salisburyli Ioannes'in bizzat yaşadığı döneme ilişkin örnekler dikkat çekicidir. Nederman'a göre Salisburyli Ioannes günlük yaşam pratiğinin ilkesel temellerini ortaya koymakla ilgili temel bir sorunsalı içselleştirmiştir.[17]

Hıristiyan inancına bağlı biri olarak ebedi yaşamı önemseyen Salisburyli Ioannes, yeryüzündeki mutluluğun ve iyiliğin önemini azaltmaktan yana değildir.[18] Ona göre siyasal sistem de doğanın ilkelerini kendine rehber edinmelidir; "yaşamak için en iyi rehber" olarak doğa dikkate alınmalıdır. "Ancak doğa insanın davranışını belirlemez. Aslında insanlar etkin bir biçimde deney ve uygulama yoluyla doğayla işbirliği yapmalıdırlar."[19] Bu belirlemeler, Quentin Taylor'ın da dikkatimizi çekeceği gibi, onun görüşlerindeki gerçekçi yönü imler.[20]

Salisburyli Ioannes için ahlaksal olanla siyasal olan birbirinden ayrılamaz bir biçimde bir aradadırlar; onların varlığı birlikte dokunmuştur; birlikte örülmüştür.[21] Bu bağlamda Aristotelesçi bir yol izleyen Salisburyli Ioannes, insanın gücünün, iktidarının ılımlı oluşunu, ortayı temsil edişini öne çıkarır. Ona göre Prens, ılımlı bir gücün, iktidarın temsilcisidir. Tiran ise tam tersine aşırıya kaçan gücün, iktidarın temsilcisidir.[22] Ana izlek olarak prensle tiran arasındaki farkları ortaya koymaya çalışan *Policraticus*, devlet adamının nitelikleri üzerinde yoğunlaşan içeriğiyle, kendi çağından çok sonraki çağlar üzerinde, daha çok modern yazarlar üzerinde etkili olmuştur. Quentin Taylor'a göre *Policraticus*, içerdiği biçem bakımından 12. yüzyılın hümanist kültürünün yüksekliğini temsil etmektedir. Bu kültürün ayırt edici özelliği, klasik kaynaklarla Hıristiyan kaynaklarını birleştiriyor olmasıdır.[23] Tam da burada dikkat çekilen nokta son derece önemlidir; *Policraticus* "Eskiçağın ahlaksal felsefesiyle Ortaçağın ahlaksal ilahiyatı arasındaki temel tutarlılığı göstermek çabasındadır."[24]

Yukarıda adı geçen yazısında *Policraticus*'u mercek altına alan Quentin Taylor, Salisburyli Ioannes'in siyasete ilişkin görüşlerini üç temel kavram açısından değerlendirir: Gerçekçilik, akılcılık, doğalcılık. Yazara göre "Hıristiyan dünya görüşünün çerçevesi içinde bu ögeler onun siyasal düşüncesinin düzenleyici ilkelerini kurarlar ve onun daha özgül nitelikli yönlerini belirtirler."[25]

Siyasal gerçekçilik Quentin Taylor'a göre burada insan doğası ve siyasal yaşamla

---

16 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XXI.
17 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XXII.
18 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XXIII.
19 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XXIII.
20 Quentin Taylor, *Agy*., pp. 140-141.
21 Cary J. Nederman, *Agy*., p. XXIII.
22 Cary J. Nederman, Agy., p. XXIV.
23 Quentin Taylor, *Agy*., p. 138.
24 Quentin Taylor, *Agy*., p. 137.
25 Quentin Taylor, *Agy*., p. 140.

ilgili bir öncüller öbeğine dayanır. Gerçekçiler kural olarak insanın bencil, açgözlü, gerektiği gibi denetlenmediği takdirde yaramazlık yapmaya yatkın olduğunu varsayarlar. Bu varsayım gerçekçileri (1) pragmatizmden yana olmak üzere ütopyacılıktan kaçınmaya (2) iktidarın ve zorlamanın çarpıcılığını vurgulamaya (3) hem kural koyuculara hem de kural altına alınanlara sınır koymaya (4) "güç aracılığıyla barış" ilkesini benimsemeye götürür. Bu öncüllere bağlı olarak da Quentin Taylor'a göre farklı çağlardan temsilcileri, örneğin Thukydides'i, Augustinus'u, Machiavelli'yi, Hobbes'u, Hume'u, bütün kuralcı düşünürleri "gerçekçi" olarak nitelemeye götürür. "*Devlet Adamının Kitabı*'ndaki birçok pasaj Salisburyli Ioannes'i de bu gerçekçi düşünürlerin heyecanlı topluluğuna dahil eder."[26]

Salisburyli Ioannes aynı zamanda bir Ortaçağ din adamından beklenmeyecek kadar insan doğasına ilişkin umutlu, iyimser bir görüş geliştirir. Bununla birlikte onun insanın durumuyla ilgili kötümserliği Augustinus'un tanrıbilimsel kötümserliği olmayıp, daha çok Machiavelli'nin ve onun gerçekçi izleyicilerinin hümanist kötümserliğine benzer.[27] Taylor'a göre Salisburyli Ioannes'in gerçekçiliği güce ve yönetişime dayanır. Her şeyden önce insan doğal olarak gücü arzular.

Taylor'a göre *Policraticus*'un yazarı herhangi bir anlamda akılcı olarak adlandırılabilir. Akılcılık, açınlamaya dayalı dini olabildiğince reddeder; ayrıca ahlaksal buyruklardaki doğa üstü rolü de reddeder. Pagan kaynaklardan besleniyor olması onu bu noktaya taşımıştır. Salisburyli Ioannes "Sonuç olarak, hem erken dönem kilise mensuplarının karanlıkçılığından hem de geç dönem adcılarının sapkınlıklarından uzak durmuştur. Bu demek değildir ki Salisburyli Ioannes aklı ve dini bir araya getirmede tam anlamıyla "başarılı oldu" ya da Hıristiyanlığın kurallarıyla rasyonalizmin ruhu arasındaki hiç olmazsa yüzeydeki gerilimden habersizdi. İkisinin arasındaki daha derin düzeydeki temel uyumu göstermekle bu gerilimi yeniden çözüme kavuşturma çabasındaydı. O günün koşulları içinde yapabileceği her şeyi yaptı bir bakıma Salisburyli Ioannes. Doğrudan akılcı bir yapı söz konusu değil, akılcı bir ilke yok kitapta. Çünkü Salisburyli Ioannes'in akılcılığı onun yönteminde ve kaynaklarının kullanımındadır. Devlet yönetiminde "bilgelik"in zorunluluğundan söz eder ve "bilge" insanın her şeyi aklın ışığında bir araya getirdiğinden hareket eder."[28] Salisburyli Ioannes'in değer konusunda yaptığı çözümleme de yine onun, sağduyulu, akılcı tutumuna tanıklık eder; ona göre kimi şeylerin değeri bizzat kendilerindedir; kimi şeylerin değeri ise başkalarının kanılarından türer.[29]

---

26 Quentin Taylor, *Agy*., pp. 140-141.

27 Quentin Taylor, *Agy*., p. 141. Klasik yazarların soyut ideaizmini bilinçli olarak reddeden Machiavelli gibi Salisburyli Ioannes dinle politikayı karıştırma isteğine karşı direnç gösterir. Fakat bu onu kilise-devlet ayrılığına ilişkin modern habercisi olduğunu söylemek değildir; daha çok, onun yalın bir biçimde dinin bir şey, politikanın da başka bir şey olduğunu bildiğini söylemektir. Bu noktadaki herhangi bir karıştırmadan kaçınmak üzere, Ioannes okuyucularına şöyle bir güvence verir: "(…) benim görevim (…) siyasal devlet (potius /daha çok politicorum) yaşamını çözümlemektir." John of Salisbury, *Policraticus*, VII:17.

28 Quentin Taylor, p. 143. Özellikle *Policraticus*'ta bilgeliği (IV:6, Nederman: ss. 41-46); alçakgönüllülüğü (IV:7, Nederman: pp. 46-49) imler.

29 "Bundan başka, kimi şeyler başkalarının kanılarıyla değerli kılınırken, kimi şeylerin değeri kendindendir." John of Salisbury, *Policraticus*, IV:5, Nederman: p. 40.

Salisburyli Ioannes bir şeyin doğasıyla onun kullanımı;[30] eylemle çevre[31] arasında ayırım yapar. Yapılan bu saptamalar, Salisburyli Ioannes'in gözlem gücünün, akılcı yanıyla gerçekçi yanının ne denli belirgin bir biçimde örtüştüğünü bize göstermektedir. Yapıtları, Salisburyli Ioannes'in dinsel bağlamdan ayrılmadığına, tam bir özgürleşme içinde olmadığına tanıklık etmektedir. Onun Hıristiyan akılcılığının, Ortaçağ akılcılığının sınırları içinde kaldığını ileri sürebiliriz.[32] Birçok Ortaçağlı yazar gibi akla saygı duyar ama son noktada inançlarını öne çıkarır. *Policraticus*'un V. Kitabında bu durum ortaya çıkmaktadır: "Eskilerin de onayladığı gibi, ilahi ve insani işlerde yol gösterici olan bilgelik vardır; bilgelik aynı zamanda yapılması ve kaçınılması gereken şeylerin bilgisidir. Bu yolda dirençli olmak, felsefe yapmaktır; çünkü felsefe bilgeliğe adanmaktır (*studium sapientiae*) "[33]

Salisburyli Ioannes'in doğalcılığına gelince; ona göre doğa yalnızca şeylerin kökeni ve kaynağı değildir; doğa aynı zamanda yaşamın en iyi rehberidir.[34] İnsan-doğa ilişkisinde bir Stoalı gibi düşünen Salisburyli Ioannes için, insan dünyasının işlerini düzene sokmada ve devleti düzenlemede doğa doğrudan rehber konumundadır. Ona göre herhangi bir şeyin kullanım değerini saptamada ya da öne çıkarmada asıl olan doğadır. Onun doğa karşısındaki bu duruşu aynı zamanda Platon'u ve Cicero'yu anımsatır. Doğanın önemini takdir etme, değerlendirme son derece önemlidir.[35] Quentin Taylor'ın da işaret ettiği gibi, bu bağlamda Eskilerin siyasal doğalcılığı etkilidir. İnsan bedeniyle siyasal örgütlenme arasındaki yakınlığa dikkati çeken Platon ve Aristoteles burada esin kaynağıdır.[36] Quentin Taylor'a göre Aristoteles gibi Salisburyli Ioannes de insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğuna ve onun mutluluğunun doğal bir dünya düzenine ancak bağlı olduğuna dikkati çeker.[37] İnsan bedeni aynı zamanda bir metafor olarak burada kullanılmıştır. Salisburyli Ioannes'e göre toplumda, tümün, bütünün refahı için her bir birey üzerine düşen ödevi yapmalıdır. Her şey, işbölümü doğal yapıya dayanır; insanlararası ilişkilerde karşılıklı yarar ve üyeler arasındaki ilişkilerde amaç olarak ortak iyinin belirlenmesi son derece önemlidir.[38]

Quentin Taylor, *Policraticus*'un içerdiği öğretileri üç temel ilkeye göre değerlendirir ve bu yolla da tartışmalarını sınırlandırmayı dener: (1) Yasanın egemenliği, (2) Özgürlük, (3) Erdem ve liyakat.

1. Yasanın Egemenliği: Bu konu, *Policraticus*'un merkezi izleklerinden biridir.

---

30 Kötülük nesnenin kendisinde değildir; onun kullanımındadır. *Policraticus*, V:17, p. 100.

31 "Kim en büyüktür, kim en dirençlidir, ki o hiç bozulamayandır? O, en uzun zaman boyunca direnendir, en güçlü olandır, en az bozulandır." *Policraticus*, V:10, p. 90.

32 Genel olarak Ortaçağ akılcılığı üzerine bilgi edinmek için bkz. Betül Çotuksöken, "Ortaçağda Akıl", *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011, ss. 116-131.

33 John of Salisbury, *Policraticus*, V:9, Nederman: p 82.

34 John of Salisbury, *Policraticus*, IV:1, Nederman: p. 28.

35 John of Salisbury, *Policraticus*, VI:21, Nederman: p. 127.

36 John of Salisbury, *Policraticus*, VI:21, Nederman: pp. 127-129.

37 Quentin Taylor, *Agy.*, s. 145.

38 John of Salisbury, *Policraticus*, VI:22, Nederman: pp. 129-131; VI:24, Nederman: pp. 131-136; VI:25, Nederman: pp. 137-139.

Salisburyli Ioannes ister Kral Stephen'ın[39] krallığının anarşik tutumuna yanıt niteliğinde olsun, ister Justinianus'un kodlarının bilgisine dayalı olsun, tüm toplumlarda yasanın egemenliğinin zorunluluğunu sık sık vurgular; bu vurgu Quentin Taylor'a göre birçok örnekte kendini gösterir: Prens ile tiran arasındaki farkı yasaya bağlı olma konusundaki tutumlarıyla, her ikisinin yasa karşısındaki duruşuyla açıklar. Bu, onun yaptığı son derece ünlü bir ayrımdır: "Filozofların betimlediği gibi, tiran, halkı şiddete dayalı egemenlikle baskı altına alandır; prens ise yasalarla hükmeden biridir."[40] Siyasal otorite kalıtıma, saltanata ya da tanrısal haklara bağlı değildir; bu, "yasalarla bizzat kendini bağlamaktadır."[41] Salisburyli Ioannes, prensin yasalara bağlı olmadığını, yasa gücü olmasının prensi memnun ettiğini ileri sürenlere şiddetle karşı çıkar.[42] İlahi yasalarla yürürlükte olan yasaların birlikteliği toplum düzeni için büyük önem taşır. Quentin Taylor'a göre Salisburyli Ioannes yöneticinin yasalara bağlılığını önplana çıkarır ve yasaya bağlılığın zorunluluğu üzerinde durur.[43] Ayrıca ona göre yasanın sınırlarının aşılmaması gerekir. Özel ve kamusal olanla da bağlantılı olarak, kamu görevlilerinin yasayı çiğnemesinin daha şiddetli bir biçimde cezalandırılmasının gerekliliği üzerinde durur ve özellikle askeri hizmetleri yerine getirenlerin seçiminin önemine, onların kuramsal olanla uygulamaya ilişkin olanın birlikteliğine ilişkin donanımına işaret eder.[44] Yasanın egemenliği konusu, Quentin Taylor'a göre Aristoteles ve Aquinas'tan Machiavelli'ye ve Amerika Birleşik Devletlerinin kurucularına kadar Batı toplumunun ayırt edici özelliği olmuştur.[45]

2. Özgürlük ve Erdem: Quentin Taylor'ın da haklı olarak uyardığı gibi, Ortaçağ, sözcüğün modern anlamında tam bir bireysel özgürlüğün kendini gösterdiği bir çağ değildir; Salisburyli Ioannes de bu değerlendirmeyle bağlantılı olarak modern liberalizmin öncüsü değildir.[46] *Policraticus*'ta özgürlükle erdem arasındaki ilişkiye dikkat çekilmesi önemli görünmektedir. Özgür insanın ancak erdemli olacağı ya da tersinden gidilirse, erdemli insanın özgür olacağı belirlemesi yapılabilir. "Özgürlük bireyin özgür istenciyle yargıda bulunmasıdır. (…) Hatta özgürlük aslında erdemden ayrılmış olsa bile, erdem dışında hiçbir şey özgürlükten daha hayranlık uyandırıcı değildir.

---

39 İngiltere Kralı.
40 John of Salisbury, *Policraticus*, VIII:17, Nederman: p. 190.
41 Quentin Taylor, *Agy*., p. 147.
42 John of Salisbury, *Policraticus*, IV:7, Nederman: pp. 46-49.
43 John of Salisbury, *Policraticus*, IV:2, Nederman: pp. 30-31.
44 John of Salisbury, *Policraticus*, VI:1, Nederman: pp. 104-109; VI:2; Nederman: pp. 109-112.
45 Quentin Taylor, *Agy*., p. 148.
46 Quentin Taylor, *Agy*., p. 149.

(...) Bundan dolayı, erdemin yaşamdaki en üstün iyi olduğu kabul edilir."[47] Salisburyli Ioannes için "erdem" ve "özgürlük" birlikte giderken, karşıt olarak "kötülük" ve "kölelik" de birlikte gider. Quentin Taylor'ın da vurguladığı gibi, Salisburyli Ioannes özgürlüğe en önemli yeri verir ve onu yaşamın kendisiyle eşitler; kölelik ise ölüm imgesiyle birlikte gider. Kişinin kendisiyle ilgili işlerinde de özgürlüğün ne denli önemli olduğu üzerinde durur. Salisburyli Ioannes'in verdiği örnekler, Kutsal Roma İmparatorluğundan artık bağımsızlaşmaya başlayan İtalyan kasabalarının örneğidir. Elden geldiğince sivil katılımı, kişisel özgürlüğü içeren cumhuriyetçi değerlere ilişkin olumlu bir duruşu söz konusudur ve İngiltere'deki mutlak monarşiye karşı temkinli bir tutum sergiler.[48] *Policraticus*'ta monarşinin tek yasal yönetim biçimi olduğunu onaylayan herhangi bir şey yoktur. Salisburyli Ioannes meşruti ya da anayasal monarşiyi öne çıkarır. Quentin Taylor'ın saptamasına göre Salisburyli Ioannes'in asıl vurgusu ifade özgürlüğüne ilişkindir. Özellikle de "yapıcı eleştiricilik" üzerinedir.[49] "Serbest konuşma" ve bireysel ifadeyle ilgili genel bir hoşgörü burada ortaya çıkmaktadır. Bireyler kanaatlerini ifade etmekte serbest; gözlem yapmakta, eleştirmekte serbest olmalıdırlar; tolerans düşüncesi de bu noktada öne çıkmaya başlamaktadır.[50] Hiçbir korku duymaksızın eleştiri yapabilme son derece önemlidir. İkiyüzlülüğe, baskıya ve ahlaksızlığa karşı konuşma özgürlüğüne sahip olmak, bireysel özgürlüğün ve ortak iyinin asıl parçalarıdır.[51] Quentin Taylor'a göre özgürlük bundan daha çok şey ifade etmektedir. Esas olarak bu erdem yolunda seçme özgürlüğü ve iyiyi kuşatan istenç özgürlüğüdür.[52] Erdem-eylem ilişkisini ayrıntılı bir biçimde ele alan Salisburyli Ioannes'e göre korkuyla ya da baskıyla yapılan görünüşte "iyi" eylemler gerçekten erdemli olarak adlandırılamaz. Serbestçe seçilen (serbestçe geliştirilen yetenek) erdem adını almaya değerdir. "Erdeme özgürlük olmaksızın ulaşılamaz."[53] Salisburyli Ioannes fiziksel özgürlüğün ise kötülüğe, kötüye köle olmak olduğunu ileri sürer; ona göre bu, özgürlüğünü yitirmiş olan erdemli insanın durumundan daha kötü bir durumdur. Özgürlük de erdemle birlikte ancak varolabilir; burada pozitif özgürlük söz konusudur. Kilise de dahil olmak üzere hiçbir kurum insanı zorlayarak erdemli yapmaya çalışamaz; kilise insanı erdemli bir eylemi gerçekleştirmeye cesaretlendirmelidir; ancak bu konuda onu zorlamaya çalışmamalıdır. Bütün bu belirlemeler, saptamalar

47 John of Salisbury, *Policraticus*, VII:25; Nederman: p. 175.
48 Quentin Taylor, *Agy*., p. 150.
49 John of Salisbury, *Policraticus*, VII:25; Nederman: p. 180.
50 John of Salisbury, *Policraticus*, VII:25; Nederman: p. 180.
51 Quentin Taylor, *Agy*., p. 151.
52 Quentin Taylor, *Agy*., p. 151. Burada Quentin Taylor, Nederman'a da göndermede bulunur. Dipnot: 30.
53 John of Salisbury, *Policraticus*, VII:25; Nederman: p. 176.

da gösteriyor ki *Policraticus* Ortaçağ ile hümanist düşünce arasında tam bir köprü gibidir.[54]

3. Liyakate Dayalı Yönetim: Quentin Taylor'a göre liyakate dayalı olarak kamu hizmetinde bulunmak konusunda Salisburyli Ioannes'in duruşu çok net değildir. Ancak, mesleklerin, yapılacak işlerin yeteneğe bağlı olması konusundaki ilkeye de oldukça yakın durmaktadır. Genelin durumunda ise ne olursa olsun, ister krallık yönetiminde, ister kilise yönetiminde, "atalara saygı değerlere ve erdemlere saygıdan üstün olmamalıdır."[55] Salisburyli Ioannes bu noktada Sokrates örneğini öne çıkarır; çünkü Sokrates mal-mülk bakımından yoksul, bilgelik bakımından ise zengindir. Salisburyli Ioannes'e göre liyakate dayalı oluş, yönetimde en önemli etmendir. "Hükümdarlık kanla değil, liyakatle olmalıdır."[56] Bununla birlikte, soyu izleme ilkesini kabul eder. Ona göre geleceğin prensleri çok iyi yetiştirilmeli ve alacakları sorumluluklan için çok iyi hazırlanmalıdırlar. Prensin yönetimde öne geçmeyi hak etmediği konumlar da olabilir. Quentin Taylor'a göre bu durumda Salisburyli Ioannes "ortak iyi"yi öne çıkarır. Yöneticilerin, hükümet edenlerin birincil işi yönetilenlerin, hükümet edilenlerin refahını sağlamaktır; mutlak bir egemenlik söz konusu değildir. "Salisburyli Ioannes'in bir tiranı şiddet yoluyla azletme öğretisi belki de onun siyasal düşüncesinin en iyi bilinen bir özelliğidir."[57] Salisburyli Ioannes, her bir durumu kendi koşulları içinde değerlendirmek gerektiğinin ipuçlarını da vermektedir. Salisburyli Ioannes, öğretisinde, onurun ve gücün temeli olarak liyakat düşüncesine çok önem verir. Toplumsal sıra düzeninde de bunu tümüyle öne çıkarır. Bu görüşleriyle Salisburyli Ioannes, liyakate dayalı yönetimlere ilişkin modern kuramların da habercisi olur.[58]

Salisburyli Ioannes aynı zamanda cumhuriyet yönetimine temel oluşturacak görüşleriyle de dikkati çekmektedir. Aynı zamanda Machiavelli'nin askerlik bilgisi ve savaş sanatı konusundaki vurgusunu da öncelemektedir. *Policraticus*'taki şu ifadeler Quentin Taylor'a göre bu ileri sürüşün kanıtı durumundadır: "Fakat amacım askerlik işlerine ilişkin sanatı öğretmek değildir; bu sanat, sanatların en büyük ve en zorunlu olanıdır; o olmaksızın (Plutarkhos'un sözlerini kullanmak üzere) prenslik yönetiminin sakatlanması kaçınılmazdır."[59]

Salisburyli Ioannes aynı zamanda askeri ve sivil otorite arasında da açık bir ayrım yapar: "Cumhuriyetin eli ya silahlı ya da silahsızdır. Silahlı el elbette hareket emriyle ve

54 Quentin Taylor, *Agy*., p. 152; dipnot: 33.
55 John of Salisbury, *Policraticus*, V:3: Nederman: p. 33.
56 John of Salisbury, *Policraticus*, IV:11; Nederman: p. 60.
57 Quentin Taylor, Agy., p. 153.
58 Quentin Taylor, *Agy*., p. 154.
59 John of Salisbury, *Policraticus*, VI:19; Nederman: p. 124.

mücadelede kan akıtmakla meşguldür; silahsız el ise adaleti devreye sokar ve silahlardan uzak durarak yasal hak mücadelesine girişir."[60] Salisburyli Ioannes'in bu belirlemelerine ilişkin olarak Quentin Taylor'ın yaptığı şu yorumlara bakmakta da yarar vardır: "Askeri ve sivil otorite ayrımı Salisburyli Ioannes'te kendine özgü işlevlerine göre çeşitli yaşam alanlarını ayırt etmeye ilişkin bir eğilimin olduğunu yansıtır; bu eğilim kamu yaşamını özel yaşamdan ayırt etmeye doğru giden bir eğilimdir. Tüm halkların üyelerinin görevleri vardır: Fakat kimilerinin kamusal bir durumu vardır, diğerleri de bireylerin özel durumlarıyla ilgilidir. Bu nedenle kimi görevler ya da işler buna uygun olarak kamusal, ötekiler de özel diye adlandırılır. Ancak bu Salisburyli Ioannes'in modern anlamdaki kamusal-özel ikili ayırımını yaptığını söylemek değildir; fakat o, iki alan arasında önemli bir ayrım olduğunun farkındadır."[61] Salisburyli Ioannes prensi aynı zamanda kamusal alanın hizmetkârı olarak, bundan sorumlu kişi olarak değerlendirir. Prens toplumu oluşturan tüm halkların yararına olacak şeyleri öne çıkarır ve kendi özel isteminden çok, başkalarının iyiliğini dikkate alır.[62]

Yasaya bağlılığı, kamusal alana ilişkin belirlemeleri bir bakıma önceleyen Salisburyli Ioannes, Quentin Taylor'ın değerlendirmelerine göre aynı zamanda hukuka ilişkin bir yasal kuram geliştirir. Onun yasanın egemenliğine ilişkin vurgusu önemlidir. *Policraticus*'un IV-VI numaralı kitaplarının birçok bölümünde konuya ilişkin açıklamalar yapar. Bu bağlamda ilahi-doğal-uluslararası ve pozitif formların sentezi için belli bir çaba vardır.[63]

Sonuç olarak Salisburyli Ioannes hak ve hukuka uygunluğu, eşitliği Eskiçağ Roma hukuk düzeniyle bağlantılı kılan bir hukuk sistemini ortaya koyar. Quentin Taylor'ın belirlemelerine göre "Yasanın egemenliği, adalet, hak ve hukuka uygunluk, ortak iyi. Büyük Frederic de bunun üzerinde durur: Kral devletin ilk hizmetkârıdır; Salisburyli Ioannes de işte buna işaret eder: Prens "kendisine ait değil, bütün olarak başka öznelere aittir."[64]

Salisburyli Ioannes modernlerden çok paganlara yakındır. Ancak bu belirlemeye ek olarak Ortaçağ Hıristiyanlığının da önemli bir temsilcisidir. İnsanın yapısına ilişkin belirlemelerini Stoalı bir tutum içinde dikkate alan Salisburyli Ioannes dünya görüşü bakımından Hıristiyanca bir tutum içindedir.

Erdem, "Salisburyli Ioannes'in siyasal görüşlerinin anahtarı durumundadır; fakat onun görüşleri yalnızca bundan ibaret değildir. Onun klasik kaynaklara olan yakınlığı ve hümanistçe yatkınlığından dolayı, daha çok ileriye götürücü projeler yapmaya olan yatkınlığını ortaya koyar ve oldukça modern anlamda, 12. yüzyılın bir kilise adamından beklendiğinden çok bir siyaset kuramı oluşturmadaki yatkınlığını gösterir."[65]

---

60 John of Salisbury, *Policraticus*, VI:1; Nederman: p. 105. "(...) silahlı ve silahsız el prensin elidir ve ikisi birlikte sınırlandırılmadıkça, prens çok ölçülü olamaz. Silahsız el daha iyi frenlenebilir; çünkü silahlı el aşırılıklardan ve yağmacılıktan kaçınmaya kumanda ederken, silahsız el hediyeyi yasaklar." VI:1, Nederman: pp. 104-105.
61 Quentin Taylor, *Agy*., p. 155.
62 John of Salisbury, *Policraticus*, IV:2; Nederman: pp. 30-31.
63 Quentin Taylor, *Agy*., p. 155.
64 John of Salisbury, *Policraticus*, IV:5; Nederman: p. 40.
65 Quentin Taylor, *Agy*., p. 157.

12. yüzyıl Renaissance'ının entellektüeli olarak Salisburyli Ioannes, doğalcı bir tutum içindeki insan doğasına ilişkin görüşüyle, Hıristiyan inancı arasında yer alır ve siyaset felsefesini bu türden bir arada oluş üzerine kurar. Ona göre devlet adamı iktidarını, gücünü doğalcı bir duruşa dayandırmalı; yaşanmış örnekleri dikkate almalıdır. Salisburyli Ioannes ayrıca bu bağlamdaki örneklerin seçiminde Eskiçağla Ortaçağ arasında olduğunu da bize açıkça göstermektedir.

Machiavelli'de ahlak ve siyaset

H. R. Parkinson

'Machiavelli, tamamıyla hükmetme arzusuyla yönetilen bir prensin, bir prenslik kurmak ve bunu muhafaza etmek amacıyla kullanması gereken araçları uzun uzadıya ve ciddi bir biçimde belirtmiştir; fakat bunları ne amaçla yazdığı yeteri kadar ortaya konulmamıştır.' Spinoza, yaşamının sonlarına doğru, *Tractatus Politicus*'ta (Bölüm 5, alt bölüm 7) bu düşüncelerini ifade etmiştir. [Spinoza] bunu yazdığında, Machiavelli hakkında çok sayıda kaynak zaten bulunmaktaydı ve o zamandan beri de [Machiavelli] hakkında çok sayıda kitap yazılmıştır. Fakat bugün bile Machiavelli'nin devlet üzerine düşüncelerinin yeteri kadar ortaya konulduğu söylenemez. 1940'tan bu yana, İngiliz [British] bilim adamları, onun düşüncelerini anlatan en az dört tane çalışma ortaya koymuşlardır: örnek olarak, Prof. Butterfield (*The Statecraft of Machiavelli*, Londra, 1940), Dr. M. B. Foster (*Masters of Political Thought*, Vol. I, Bölüm 8, Londra, 1942), Prof. J. H. Whitfield (*Machiavelli*, Oxford, 1947), ve L. J. Walker, S.J. (*Discorsi*'nin çevirisine yazılan giriş bölümü, Londra, 1950) isimleri verilebilir. Bu dördü arasında bile, Machiavelli düşüncesinin değerlendirilmesinin yanı sıra Machiavelli'nin neyi kastettiği sorusu hakkında, hala büyük ölçüde anlaşmazlıklar vardır. Bu durumda, tartışılan bu konu, nihai bir karara varmaya yeterli bir kanıt sunmuyor gibi görünmektedir. Machiavelli'nin terminolojisi açıkça muğlak değildir; öyle ki, onun neyi kastettiği üzerine anlaşmaya varmak amacıyla dört yüz yılı aşkın süredir yapılan tartışmaların başarısızlığı başka hiçbir şekilde açıklanamaz. Konu tarafsız kalınması kolay bir konu olsaydı, bu öneride çok fazla dayatma olurdu. Fakat Machiavelli her zaman güçlü

duygular uyandırmıştır ve bu da, görünen o ki, hala bazı çağdaş eleştirmenlerin düşüncelerini etkilemektedir.[1] Aynı şekilde, pek çok Machiavelli eleştirmeni ona kendi düşüncesinden çok farklı bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve böylelikle (ne kadar adil olmaya çalışsalar bile) onu yanlış anlamaya yönlenebilmektedir.[2] Hal böyleyken, Machiavelli tarafsız çalışılabilirse eğer, belki de onun düşünce yapısının doğasını açıklığa kavuşturmak mümkün olabilir. Bu makalede de bu amaçlanmaktadır. [Bu makale], Machiavelli hakkında yeni bir şey söyleme iddiasında değildir: onun hakkında yazılan pek çok şeyden sonra bunu yapmak esasen zor olurdu. Fakat her halükarda [bu makalenin] meselelere açıklık getireceği umulmaktadır.

Öncelikle, Machiavelli eleştirmenlerinin anlaşmaya varamadıkları şeyin ne olduğu açıklamak gerekmektedir. Yüzyıllardır süregelen tartışmaların tamamıyla sonuçsuz olduğunu söylemek olmaz; bu yüzden, genel anlamda anlaşmaların çoğunlukla sağlandığı birkaç noktaya değinmek mümkündür. Önceleri, Machiavelli'nin politik kuramla ilgili iki temel eseri olan *Prince*ve *Discourses on the First Ten Books of Titus Livius*'un, devlet hakkında uzlaşılmaz düşünceler ortaya koyduğu düşünülürdü. Günümüzde ise bu genellikle, ve haklı olarak, reddedilmektedir. 19. yüzyılda Villari, bu iki eserin temel birlikteliğini şiddetle savunmuştur[3] ve bu birliktelik, örnek olarak, Profesör Whitfield (*a.g.e.*, ss. 74-5) ve Fr. Walker (*a.g.e.*, Vol. I, s. 54 ff.)'ca da kabul edilmiştir. Machiavelli'nin kendisine gelince, insanı kasten sahtekarlığa ve her tür zulme yönlendiren ve kötü düzenbazlıkların öğreticisi olduğu yönündeki önceki görüş, günümüzde ciddi bir tartışma olma değerini yitirmiştir.[4] Profesör Butterfield, esasen, Machiavelli'nin söylediklerinin, geleneksel tarzın yanlış yorumlanmasına müsait olduğunu belirtmiştir. 'Zorda olana sadece bir defa daha vurmak – ve biraz kin – [Machiavelli'yi]Barabbas'ın öğreticisine, cimrinin günahlarının ve marifetinin kaynağına, dönüştürmeye yeterliydi. Bir benzetme olmasına rağmen, onu, elinde hile çantasını taşıyan hilenin öğreticisi olarak göstermek, anlaşılmaz bir yanlış temsil değildir' (*a.g.e.*, s. 104). Bu doğru da olabilir, fakat bizim meselemiz, her ne kadar makul olsa da, Machiavelli'nin nasıl yanlış temsil edildiği değil, aksine onun ne anlatmaya çalıştığıdır.

Bunun yanı sıra, Machiavelli okumasında, kendisinin tarihsel bağlamına dikkat çekilmesinin zorunluluğu yönünde de genel bir anlaşma vardır. O zamanlar İtalya bölünmüş ve zayıftı; dış güçlerin [orduların] ve kendi savaşlarında çarpışsın diye İtalyan devletlerce alınan paralı askerlerin avı konumundaydı. Burd'un belirttiği gibi,[5] Machiavelli 'İtalya'yı yabancılarca istila edilmiş, her şehri değişmiş bir yer olarak görmekteydi; üç yılda beş Napoli kralının değiştiği, Milano'daki Sforzaların "barbar"ın kaprisiyle tahtından edildiği; Venedik topraklarının yitirildiği, Pisa'nın tahrip edildiği, Floransa'nın köleleştirildiği [bir yer]'. Ya da Machiavelli'nin bizzat kendisinin kullandığı daha beliğ ifadeleri de aktarabiliriz:

1 Profesör Butterfield ve Whitfield bu kategoriye girer görünür; fakat Profesör Butterfield'in tutumu suçlama yönündeyken Profesör Whitfield Machiavelli'yi savunur ve bu yönden Butterfield ve Whitfield birbirlerinden ayrılır.

2 Dr. Foster ve Fr. Walker buna örnek verilebilir.

3 *The Life and Times of Machiavelli* (Londra, 1898), Vol. II, s. 89.

4 Bakınız, örn., J. M. Robertson, *Pioneer Humanists* (Londra, 1907), s. 12.

5 Kendi baskısı *Il Principe*'nin önsözü (Oxford, 1891), s. 26.

Prince'in sonunda kendisi İtalya'yı 'Yahudilerden daha da fazla köleleştirilmiş, Perslerden daha da fazla zulme uğramış, Atinalılardan daha da fazla dağıtılmış; başsız, düzensiz, yenik düşmüş, yağmalanmış, parçalanmış, istila edilmiş' olarak tanımlar.[6] Bu koşullar altında Machiavelli'nin, güçlü ve kalıcı bir devlet kurabilme yolunu bulup sonrasında bunu öğretmeyi ve bunun birinci derecede önemli olduğunu düşünmesi doğaldı. Bunun da, genel anlamda, *Prince* ve *Discourses*'ın amacı olduğu kabul edilir.[7]

Fakat onu yorumlayanlarca anlaşmazlığa yol açan bu son meseleyle ilgili olarak Machiavelli, devletin – ya da en azından hükümetin – güvenliğinin, çoğunlukla ahlaken yanlış olduğu düşünülen eylemlerin sergilenişi olmadan teminat altına alınamayacağını belirtir. Bu durumda ortaya şu sorun çıkar: onun bu konuya ilişkin asıl tutumu nedir? Kimileri, Machiavelli'nin yöneticisinin 'iyi ve kötünün ötesinde' olduğunu, onun için güç eyleminin kendi içinde bir amaç ifade ettiğini ve bir eylemin ahlaki iyiliğinin konuyla alakasız olduğunu savunur. Fakat diğer yorumlar da olasıdır. Machiavelli, doğru eylemin, devletin güvenliğine katkıda bulunan ve belli bir istenilen sonuca varmada katkı sağlayan *faydalı* bir eylem olduğunu da düşünüyor olabilir. Bu da Machiavelli'yi utilitarizmin öncüsü yapacaktır; her ne kadar böylesi bir yorumun yanlış olduğunu tartışsak da ilk yoruma kıyasla bu yorumda daha da doğruluk payı vardır. Sonuç olarak Machiavelli, ahlak ve siyaset ideallerinin birbirinden bağımsız olduğunu, her ikisi arasında bir anlaşmazlık olabileceğini ve böylesi bir anlaşmazlıkta ahlak ideallerinin terk edilmesi gerektiğini belirtiyor olabilir. Açıkça görülüyor ki bu karmaşık bir konudur; bu konuyla ilgili Machiavelli'nin ne söylediğine bakalım.

Bu konunun en kapsamlı tartışması, Machiavelli'nin *Prince* kitabının dikkatli bir analizden ziyade duyguları harekete geçirmeyi amaçlayan bir bölüm olan ünlü on sekizinci– 'Prenslerin verdikleri sözlere sadık kalma yollarına dair' – bölümünde verilir.[8] Machiavelli sözlerine bir prensin sözüne sadık kalmasının takdire şayan ('övgüye layık') olduğu genellikle kabul edilir; yine de, verilen söze az sadık kalan prenslerin daha büyük işler yaptığı gözlemlenmiştir diyerek başlar (Lisio ed., s. 102: Marriott, s. 137).[9] Sonrasında Machiavelli gözlemleri hakkında konuşmaya devam eder. Bir yönetici, diğerlerinin hile ve kaba kuvvetlerine göğüs germek amacıyla kurnazlık ve gücü bir araya getirmelidir. Tedbirli bir yönetici, bu nedenle, sözünün sonucu kendisine karşı döndüğünde sözüne sadık kalamaz ve kalmamalıdır ('non può . . . né debbe') ve ona söz verdiren sebepler de ortadan kalkar (L. s. 103: M. s. 138). Bu ilke bencilce ve tamamıyla küçültücü tabirle 'Makyavelist'

---

6 *A.g.e.*, Bölüm. 26; çeviren W. K.Marriott, Everyman's Library, s. 205.

7 Bakınız, örn.,Villari, *a.g.e.*, Vol. II, s. 90; Burd, *a.g.e.*,ss. 22-7; Whitfield, *a.g.e.*, ss. 110, 124, 132. O an kendisi üzerinde ne kadar etkili olduğunu kabul etseydi, belki de Profesör Butterfield, Machiavelli'yi daha az eleştirebilirdi.

8 Cf. Burd, *a.g.e.*, s. 297: ' Bu bölüm, Machiavelli yazılarının her hangi birinden daha fazla suçlamaya maruz kalmıştır ve günümüz eleştirmenleri bile bu bölüme yönelik kınamada bulunmadan geçememektedirler'.

9 Pek çok *Prince* baskısı ve çevirisi mevcuttur; biz sadece okurun kolaylıkla ulaşabileceği ikisine göndermede bulunacağız – Lisio'nun editörlüğünü yaptığı İtalyanca metin (1899: Florence: Sansoni) ve W. K. Marriott çevirisi. Bu metinler [bundan sonra] sırasıyla L ve M diye adlandırılacaktır.

görülebilir çünkü görünüyor ki yazara göre sözler [yöneticileri] onurlandırdıkları sürece tutulur. Fakat bu ifadenin bağlamına bakıldığında Machiavelli'nin bunu kastetmediği görülür. O sadece bir yöneticinin kendisi için kurulan tuzaklardan *uzak durması* için tilki kadar kurnaz olması gerektiğini söyler. Machiavelli, verilen sözlerin sebepleri ortadan kalkınca yöneticinin sözüne sadık kalmaması gerektiğini belirttikten sonra, bu ilkenin insanların iyi olması durumunda geçerli olmayacağını; fakat insanlar kötü olduğundan ve size sadık kalmayacaklarından sizin de onlara sadık kalmanıza gerek olmadığını sözlerine ekler. Onun bu ilkesi, dolayısıyla, savunma amacı taşır; bu ilke basitçe, sözlerine sadık kalamayacaklar için sözlerine sadık kalmanın [bir yönetici için] saçma olduğunu belirtir.

Neredeyse verilen sözün *ne zaman* uygunsa *o zaman* terkedilebileceği önerisi kadar şok edici görülmese de bu ilke hala eleştiriye açıktır. Fakat kabul etmek gerekir ki Machiavelli çizilmiş sınırın ötesine çok çabuk geçer. Saldırıya karşı kendini savunmaya hazır olmak ile saldırıya önayak olmak, bilinen o ki, çok kısa bir aşamadır; bundan dolayıdır ki Machiavelli'yi, fiilen bir yöneticiye o an saldırmıyor olanları alt etmek için [aynı] yöneticinin sözünden dönme olasılığının olduğunu söylerken buluruz. Machiavelli, bu nedenle sözlerine, sözünden dönmeye hazır birinin bunu nasıl saklayacağını bilmesi gerektiğini (L. s. 104: M. s. 138), yani nasıl sahtekar ve gizli kapaklı birisi olması gerektiğini, fakat insanların öylesine basit olduklarını ve dolayısıyla [yöneticinin] bu konuda hiçbir zorluk yaşamayacağını belirterek devam eder. Burada bir çelişki varmış gibi görünür: insanlar kötü ('tristi') ve sözden caymaya meyilli olduklarından basit ('semplici') ve kandırılması kolay olurlar. Yine de genel anlamda bu düşünce kendi içinde tutarlı ve tarihsel bağlamda da savunulabilirdir. Birinin sadece lafta ahlaka bağlı olan bir toplumda yaşadığını farz edin – Machiavelli [insanın böyle bir toplumda yaşadığını] düşünmüştür. Böyle bir toplumda kişinin ahlaklı olma tutumunu takınması ve kendisini öyleymiş gibi göstermesi gerekecektir, fakat bu kişi aynı zamanda, bu durum kendi yararınaysa, (herkes gibi) ahlaksızca davranmaya hazır olmalıdır.

Şu ana kadar görülüyor ki Machiavelli gerçek anlamda bir eylemin ahlaklılığına ve ahlaksızlığına karşı büyük ölçüde tutarsızdır: asıl mesele, eylemin ahlaken iyi *görünmesi* gerektiğidir. Fakat bu onun görüşü değildir. *Prince*'in adı geçen on sekizinci bölümünde Machiavelli bir yandan iyi niteliklere sahipmiş gibi görünmenin – 'merhametli, sadık, insancıl, samimi, dindar' görünmenin – faydalı olduğunu söylerken bir yandan da böyle *olmanın* faydalı olduğunu söyler ('Parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere' (L. s. 104: M. s. 139). Fakat insan, [yukarıda] tarif edilen gibi olunmaması gerekiyorsa nasıl tam tersi olunacağını bilmeye meyilli olmalıdır (*a.g.y.*).

Burada *Prince*'teki sadece iki şeye çok fazla vurgu yapılmış gibidir. Bu metin tek başına olsaydı bu doğru kabul edilebilirdi fakat bu bağımsız bir metin değil. Örneğin, aynı eserin 19. Bölüm'ünde Machiavelli bir prensin horlanmaktan veya nefret edilmekten kaçınması gerektiğini söyler (L. ss. 107-8: M. s. 147) çünkü en iyi bu yolla [kendisine yönelik] komplolardan kendisini korur. Bu nedenle kendi tebaasının malına veya kadınlarına el uzatmamalıdır (L. s. 106: M. s. 145). Bir yöneticinin nefret edilmekten kaçınması [fikri] *Discourses*, Kitap III, Bölüm 19 (Fr. Walker çevirisi: s. 523) ve Kitap III, Bölüm 23'te de

tekrar edilir. Yine *Prince*'in 15. Bölüm'ünde (L. s. 93: M. s. 118) Machiavelli'nin belirttiği gibi, herkes, bir prensin tüm iyi nitelikleri – liberal, cömert, sadık, gözü pek ve cesur, dost canlısı, erdemli, içten, uyumlu, ciddi, dindar vb. olmak – sergilemesinin son derece takdire şayan olduğunu kabul edecektir. Fakat, insanın kendisi göz önünde bulundurulduğunda, bir kişinin tüm bu niteliklere sahip olması ve sahip olduklarıyla her zaman uyumlu olarak hareket etmesi esasen mümkün değildir – aksi takdirde kişi kendi sonuna doğru sürüklenebilir.

Özetle, 'bir yönetici mümkünse iyiden sapmamalı fakat gerekirse kötüye nasıl geçeceğini bilmelidir' ('Non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato'. *Prince*, Bölüm 18. L. s. 105: M. s. 140). Yani, bir eylem faydalıysa yönetici kötü de olsa o eylemi gerçekleştirmelidir çünkü 'kınanması gereken eylemlerin sonuçlarına göre haklı çıkartılabilir olması makul bir ilkedir' ' (*Disc*., Kitap I, Bölüm 9: Walker çev., s. 234). Fakat çoğunlukla kabul edilir ki faydalı eylem ahlakın onayladığı eylemdir.

Faydalı eylemler hakkında çok fazla konuştuk: peki [bunlar] ***kime*** faydalı? Zaman zaman Machiavelli [bu kişinin] devlet yöneticisi olduğunu düşünür. Bu nedenle Machiavelli, *Prince*'in 15. Bölüm'ünde (L. s. 93: M. s. 118), bir prensin, gücünü kaybetmesine yol açacak kötülüklerden kaynaklı suçlamalardan nasıl kaçınılacağını bilmesi gerektiğini belirtir ('torrebbano lo stato'), fakat prens kötülükler sayesinde gücünü idame ettirdiğinden bu kötülüklerden dolayı suçlamalara maruz kalmayı kendine dert etmemelidir ('salvare lo stato')[10]; çünkü erdem gibi görünenin kendisinin sonu olacağını ve kötülük gibi görünenin ona emniyet ve refah getireceğini görecektir. Bu durumda, burada, faydalı eylemin yöneticinin kendisine faydalı olan eylem olduğu görülmektedir ve Machiavelli de prense, düpedüz, kendi çıkarlarını gözetmesi tavsiyesinde bulunur. Diğer bir yandan *Discourses*'ta siyasi eylem kriterinin genel anlamda ülkenin güvenliği olduğu görülür, çünkü bu eserin III. Kitap, 41. Bölüm'ünde Machiavelli 'utanç ya da şana neden olsa bile ülkenin savunulması gerekir ve bir ülkeyi savunmak, ne şekilde olursa olsun, doğru olandır' diye belirtir. O halde, bir eserde siyasi eylem kriterinin prensin güvenliği olduğunu ve diğerinde ülke ya da devletin güvenliği olduğunu söyleyen Machiavelli'nin ideallerinde bir çelişkiden söz edilir mi? *Prince* ve *Discourses* ortaya koyuyor ki Machiavelli bunun antitezinin yanlış olacağını düşünür. Örnek vermek gerekirse, bu, *Discourses*'ta 'zorba' hakkında söylenenlerle açığa kavuşturulur. Zorba 'ülkesinden ziyade, yaptıklarıyla bir tek kendisi faydalanan' bir yöneticidir (*Disc*., Kitap II, Bölüm 2: Walker çev., s. 362). Fakat zorbalar suçlanmayı hak eden [insanlardır] ve aslında herkesçe suçlanırlar. '[İ]yi'nin yanlış bir şekilde dışa vurumuyla aldatılan' zorba, şan, güvenlik ve sükunetten yoksun olduğunu göremez (*Disc*., Kitap I, Bölüm 10: ss. 236-7); zorba, kendi çıkarları doğrultusunda, devleti bölünmüş halde tutmak zorundadır; böylece zorba, devletin güçlenmesini ve zenginleşmesini durdurur (*Disc*., Kitap II, Bölüm 2: s. 362). Yani, zorbanın tipik tutumu, ülkesini zayıflatırken kendi yönetimini güvensiz ve çalkantılı hale getirir: bundan dolayı şu yoruma varabiliriz: Machiavelli, bir prensin devletin güvenliğini göz önünde bulundururken esasen kendi güvenliğine önem

10 Marriott *stato* ifadesini 'devlet' ['state'] olarak belirtir; Whitfield ise bu kelimenin genellikle 'güç' ya da 'yönetim' anlamına geldiğini ifade eder (*a.g.e*., s. 93).

verdiğini düşünmektedir. Machiavelli'nin bir yöneticiden beklediği şey *Prince*'in sonunda gösterilmiştir. *Prince*'in son bölümünde, bir kişinin istikrarlı ve etkili yönetiminin nihai bir son olmadığı, aksine bunun İtalya'nın özgürleşme yolunda bir araç olması gerektiği belirtilmektedir.

Özetle: Machiavelli'nin, bir devlet adamının sonuçlarını göz önünde bulundurarak bir eylemi yerine getirmeye ya da getirmemeye karar vermesi gerektiğini savunduğu görülür ve gerçekleştirilmesi gereken eylem, devletin güvenliğine katkı sağlaması bakımından faydalı olan eylemdir. Bu bir tür utilitarizm olarak düşünülebilir, çünkü görülebilir ki Machiavelli devlet adamının, devletin [varlığını] muhafaza edecek [eylemi] gerçekleştirmesi gerektiğini ve aslında bunun *ahlaken* doğru olduğunu savunur. Fakat bu Machiavelli'nin görüşü değildir. Öyle olsaydı eğer, ahlak ve siyaset arasında herhangi bir ayrılık olabileceğini kabul etmezdi ve bir yönetici kendisine 'Hangi eylem planı devletin refahına katkıda bulunacak?' diye sorduğunda bunun ahlaken doğru olan eylem planı olacağı cevabının ona güven verebileceği fikrini savunurdu; çünkü ahlaken doğru eylem sadece yukarıda belirtildiği şekliyle faydalı olan eylemdir. Aslına bakılırsa Machiavelli, iyi bir devlet adamının ve iyi ahlaklı bir adamın tutumunun birbirinden farklı olabileceğini savunmaktadır. Bu mesele daha farklı da dile getirilebilir. Ütiliter bir insan 'Sözünü tut' ya da 'Öldürme' gibi ahlak kurallarının tamamıyla faydalı olarak kabul edilen eylemlerin gerçek anlamda genelleştirilmeleri olduğunu öne sürer. Hal böyleyken belli durumlarda bu ahlak kurallarından kopmak faydalı olabilir. Böyle bir eylem ahlak dışı olmayacaktır; aksine bu koşullarda kurala uymak, yani o anda var olan duruma uymayan bir genellemeyle hareket etmek, ahlaken yanlış olacaktır. Fakat Machiavelli, ahlaken iyi bir eylemin çoğunlukla faydalı olduğunu düşünse de bu eylemin faydalı olduğu *için* ahlaken iyi olduğu ve bu bağlamda, 'Sözünü tut' gibi bir ahlak kuralının faydalı olmadığı gerekçesiyle yıkılması durumunda bu eylemin gerçek anlamda ahlak dışı olduğu fikrini savunmaz.

Bunun Machiavelli'nin tutumu olduğuna yönelik çok fazla gösterge vardır. Örneğin, bir kişi, bazı eylemler sonrasında kazanılan ya da kazanılmayan 'şan' hakkında söylenilenlere atıfta bulunabilir. 'Şan', Machiavelli'de özel bir kullanıma sahip değildir, aksine, sadece, bir tür onaya tekabül eder. Bu, ahlaki onay biçimini alabilir, ama böyle olmak zorunda değildir. Önemli olan ise Machiavelli'nin bu kelimeyi, başarılı bir yöneticinin ahlaken onaylanmama durumuyla karşı karşıya gelebileceğini gösteren bağlamlarda kullanmasıdır. Bu, *Discourses*'un Kitap III, Bölüm 40'ında çok açık bir şekilde ifade edilir (Walker çev., s. 571). Burada Machiavelli, barış zamanında herhangi bir eylemde hileye başvurmanın nefret uyandırabileceğini belirtir. Yani, sözünü tutanlara karşı birinin sözünü tutmaması hilesi utanç vericidir: 'bu durum zaman zaman size devlet ya da krallık kazandırabilmesine rağmen ... size asla şan getirmeyecektir'. Sadece savaş zamanında başvurulan hile 'takdire şayan ve yüce'dir. Kısaca Machiavelli, bazı tutumların siyasi başarı getirebilmelerine rağmen nefret uyandırabileceklerini ve böylece bu tutumları sergileyenlere şan getirmeyeceğini belirtir. Açıkça bu ahlaki bir kınamadır ve bunun sonunda başarılı bir devlet adamı kötü bir adama dönüşebilir. Yeri gelmişken (daha önce de belirtildiği gibi) söylenebilir ki 'şan' her zaman ahlaki açıdan onaylanmayı akıllara getirmek zorunda

değildir, çünkü Machiavelli savaş zamanındaki hilenin yüce ve takdire şayan olduğunu belirtirken kastettiği şey hileye başvuran kişinin buradaki yeteneğinin takdir edilen şey olduğudur. Fakat muhtemeldir ki Machiavelli, zorba Agathocles hakkında ihaneti ve zulmü ona 'şandan ziyade imparatorluğu' kazandırmıştır derken bu kelimeyi yine ahlaki bağlamda kullanır (*Prince*, Bölüm 8. L. s. 58: M. s. 65). Agathocles ne yetenekten ne de cesaretten yoksundu, bu yüzden iyi ahlaklı birisi olmadığından bir şanı olmamıştır.[11]

Discourses'taki başka bir yerde de, Machiavelli'nin siyasi açıdan avantajlı olan ile ahlaki açıdan onaylanan arasında ayrıma gittiği görülür. Machiavelli, Makedonyalı Philip'in yeni kazanılan topraklar üstünde yönetimini sağlamlaştırma yollarından – yani yerleşik halkın toplu olarak sürgün edilmesinden – bahseder. Sonrasında Machiavelli şu gözlemlerine yer verir (Kitap I, Bölüm 26: Walker çev., s. 274): 'Bu tür metotlar son derece zalimcedir ve bırakın Hristiyan'ı tüm insanlar ve hangisi olursa olsun her toplum için son derece tatsızdır. Bu nedenle herkesin bu tür metotlardan kaçınması ve insanların hayatını kararsan birisi olarak anılan bir kraldan ziyade sivil bir vatandaş gibi yaşamayı tercih etmesi gerekir. Yine de, doğru davranışı sergilemekte isteksiz olanlar ellerindekileri tutmak istiyorlarsa, bu kişiler için ahlaki olmayan yoldan gitmek [wrong doing] onlar için avantajlı olacaktır'. Avantajlı olan ile ahlaki açıdan doğru olan arasındaki ayrım daha açık bir şekilde ifade edilemez.

Benzer bir tutum Machiavelli'nin prensin 'erdem'i (virtù) hakkında söylediklerinde görülür. Onun bu konudaki görüşleri hayli yanlış anlaşılmıştır: Machiavelli doktrinlerinin doğasının ahlak ile ilgisiz olduğunu savunanlar kanıt olarak genellikle Machiavelli'nin 'virtù' hakkında söylediklerine işaret ederler. Bu kişilerin 'virtù'nun doğası hakkındaki görüşleri birbirinden farklılık gösterir. Kimileri bu kelimenin kabaca 'güç'e tekabül ettiğini savunur: örneğin, M. B. Foster bu kelimenin 'bir insanı büyük, güçlü ve ünlü yapmaya yönelik her ne varsa tüm bu niteliklerin toplamı' anlamına geldiğini belirtir.[12] Bu nedenle Machiavelli'nin ideallerinin, birer sofist olan Callicles veyahut Thrasymachus'un ya da Nietzsche'nin *Uebermensch*'inin ideallerine benzer olduğu düşünülür.[13] Kimileri ise 'virtù'nun yeteneğe tekabül ettiğini – Machiavelli'nin bir politikayı 'teknik beceri ve olağanüstü uygulanırlık'a sahip olması durumunda takdir ettiğini – savunur.[14] Bu iki görüş tamamıyla birbirine zıt değildir ve diğeriyle bağlantılı olarak tartışılması uygun bile olabilir. Bu durumda, Machiavelli standartlarının ahlaki standartlar olmadığı görüşünü tartışmalıyız; Machiavelli, 'erdem' kelimesini öyle bir biçimde kullanır ki güçlü ve başarılı bir yöneticinin erdemli bir insan olamayabileceğini söylemek kendi içinde çelişkili olacaktır ve

---

11 Bunun yanı sıra, Agathocles hakkında, bu kısımdan sonra açıklanacak olan 'virtù' tartışmasına bakınız.

12 *Masters of Political Thought*, Vol. I, s. 275.

13 Foster, *a.g.e.*, s. 271. Nietzsche benzerliği için, bakınız örn. J. N. Figgis, *From Gerson to Grotius* (Cambridge, 1907), s. 95.

14 Prof. W. K. Hancock, *History*, Vol. XX, s. 103. '[V]irtù'nun aktarılanlardakine benzer çok sayıdaki tanımlamaları meselenin doğru bir perspektifte ele alınmasına önayak olan Prof. Whitfield (*Machiavelli*, s. 94) tarafından bir araya getirilmiştir. Aynı zamanda bakınız Fr. Walker, *Discorsi* çevirisinin Vol. I'i, ss. 99 ff.

biz bunu tartışmalıyız; ve bir devlet adamının eylemlerini değerlendirirken Machiavelli'nin bu eylemlerin ahlakiliğinin konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğüne inanmak için hiçbir sebep olmadığını tartışmalıyız.

Eğer Machiavelli'nin bu görüşü sağlam bir zemine oturduysa, bu durumda bile hala onun ideallerinde bir çelişki olduğu gözlemlenir: Machiavelli bazı yerlerde ahlak ve siyaset idealleri arasında ayrılık olabileceğinden bahsederken diğerlerinde bunun olabileceğinden bahsetmez. Aslına bakılırsa, söz konusu görüş tek taraflıdır: bu görüş aslında hem Machiavelli'nin yönetimlerin tutumları hakkında hem de 'virtù' hakkında söylediği her şeyi göz önünde bulundurmaktan yoksundur. Bu bağlamdaki en önemli [ifade] *Prince*'in 8. Bölüm'ünde verilir (L. ss. 57-8: M. ss. 63-5). [Burada] Machiavelli, Syracuse zorbası Agathocles'in 'virtù'sunu tartışır ve onun ahlaksız bir hayat (*vita scellerata*) yaşadığını fakat akıl ve beden 'virtù'su sayesinde sonunda tüm Sicilya'nın yöneticisi olduğunu belirtir. Fakat birinin kendi vatandaşlarını katletmesi, kendi arkadaşlarını kandırması, inançsız, acımasız ve dinsiz olması 'virtù' olarak adlandırılamaz. Agathocles'in yeteneği ve cesareti, kendisinin mükemmel bir kaptan olarak anılmasını sağlarken zalimliği, acımasızlığı ve sonsuz kötülüğü [wickedness] kendisinin mükemmel bir insan olarak anılmasının önüne geçmiştir.

Bu [ifade] Machiavelli'nin tutumu hakkında hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Agathocles cesur ve yetenekli olduğu için iyi bir yönetici olarak adlandırılmalı, kötü bir adam olduğu için, yani ahlaki erdemden yoksun olduğu için, kınanmalıdır. Böylece, sözde Makyavelist 'virtù' doktrini, kafamızdaki Makyavelist düşünceyle adeta uyuşur. Machiavelli 'ahlaki değerleri tersine çevir'mez.[15] Aslında yaptığı, yönetme kapasitesi olanları takdir etmektir ki bu yönetme eylemi beceri ve güç gerektiren bir eylemdir; fakat Machiavelli, güçlü ve başarılı bir yöneticinin, ahlaki olarak onaylanmamaktan kendini alıkoyacağını düşünmez.

Machiavelli'nin ahlak ve siyaset ilişkisi hakkındaki görüşleri, bu nedenle, düşünüldüğünden çok daha az şaşırtıcıdır. Onun bu görüşleri neden değerlidir diye sorulabilir. Belki de, bir yöneticinin kendisini içinde bulabileceği önemli bir tür çıkmaza; yani, devleti korumak adına bazen ahlak dışı davranmak zorunda kalabileceği gerçeğine, dikkat çektiğinden değerlidir. Öyle davranmak *zorunda* kalabilmek: 'necessitato'. Prof. Whitfield, 'gereklilik'in ['necessity'] *Prince*'teki anahtar kelime olduğunu belirtir.[16] Machiavelli, bir yöneticinin [girdiği] yolun, doğa yasası kuramını destekleyenlerin, örneğin Skolastiklerin, sandığı kadar düzgün olamayacağını görür. Onlar, bir yöneticinin her zaman ahlaklı, yani doğanın yasalarına uyumlu, davranması gerektiğini savunmuş ve böyle bir eylemin devlete zarar verebilme ihtimalini göz önünde bulundurmamışlardır. Bunun gerçekten bir olasılık olabileceğini kabul etmeleri, aslına bakılırsa, şüphelidir, çünkü (Plato, Aristoteles ve Stoacılar'ın izinden giderek) ahlaken doğru eylemin doğayla uyumlu olduğunu ve böylece böyle bir eylemin zararlı olamayacağını düşünmüşlerdir. Machiavelli, deneyimlerine dayanarak durumun her zaman böyle olmadığını düşünmüştür; bir yönetici,

15 Foster, *a.g.e.*, s. 275.
16 *A.g.e.*, s. 67.

niyeti iyi olsa bile, doğanın yasalarına aykırı davranmaya zorlanabilir. Doğa yasası kuramcısı, [Machiavelli'nin bu düşüncesine] böyle bir eylemin ona sonunda fayda getirmeyeceğini, çünkü ahlak dışı eylemin asla yerinde bir eylem olmadığını söylerdi.[17] Bu makalenin amacı hangi tarafın haklı olduğuna karar vermeye çalışmak değil, aksine, düşüncesi doğru ya da yanlış olsun, Machiavelli'nin bir probleme dikkat çekmesinden dolayı övgüyü hak ettiğini ortaya koymaktır.

Çeviri: Özgü Ayvaz

17 Bakınız. örn. Fr. Walker, *a.g.e.*, Vol. I, ss. 112-4.

Devlet ve "siyasetin sınırları"

Dale Hall

Profesör Leo Strauss ve Profesör Allan Bloom Platon'un *Devlet*'ine radikal, sıra dışı ve yeni bir yorum getirdi. Strauss ve Bloom, filozofun Mağara'ya dönüşüne atıfta bulunmak ve Platon'un siyasi argümanlarının genel karakterini yeniden yorumlayarak eserdeki belli başlı bölümlerin hayati önemini vurgulamak suretiyle Platon'un felsefi siyaset kavramına dair en temel varsayımlarımızın çoğunu sorguluyor. Platon'un düşüncelerinin sarsıcı bir yorumunu yaparak dikkatlerimizi onun asıl amacını açıklığa kavuşturma sorunsalına yöneltiyorlar. Her iki profesör de Sokrates'in betimlediği *kallipolis* ile mevcut sıradan *polisler* arasındaki ilişkiye büyük önem atfetmektedir. Ayrıca her ikisi de Platon'un iyi *polis*'in gerçekleşebilmesi olasılığı üzerine kafa yormuş olduğundan emindir. Strauss ve Bloom şu sonuca varmışlardır: Sonuçta Platon iyi *polis*'in gerçekleşme ihtimaline dair karamsardır ve iyi *polis*'in, insanoğlu tarafından gerçekleştirilebilmesi mümkün olmayan bir ideal olduğunu öne sürmüştür. *Kallipolis*'in gerçekleştirilmesi mümkün olmayan, gerçekçilikten uzak bir kavram olduğu açıktır. Strauss ve Bloom, *Devlet*'te felsefi siyaset fikrinden vazgeçildiği, bu tür bir siyasi düzenin tesis edilmesinin imkânsız olduğu, ayrıca Platon'a göre *kallipolis*'in doğaya aykırı olduğu konusunda görüş birliği sergilemektedir. Strauss'a göre "*Devlet* siyasi idealizme dair yapılmış gelmiş geçmiş en geniş kapsamlı ve en derin analizi ortaya koymaktadır."[2] *Devlet*'te

---

1 *L. Strauss, Şehir ve İnsan* (Chicago, 1964) ve A. Bloom, *Platon'un Devlet'i,* çeviri, notlar ve "Açıklayıcı bir Makale" dâhil, (New York, 1968). Strauss uzun yıllar boyunca çeşitli çalışmalarında Platon ile ilgili yazılara yer vermiştir. Ancak, *Şehir ve İnsan* fikirlerinin en gelişmiş halini kapsamaktadır. Onun yorumunun çıkış noktasından ziyade ikna ediciliği ile ilgilendiğimiz için ve ayrıca bakış açısı özünde aynı kaldığı için kendimizi Strauss'un yalnızca bu çalışması ile sınırlıyoruz. Bloom'un görüşleri de Strauss'un görüşlerinden doğmuştur. Her ikisinin de görüşlerine doğru bir şekilde yer verdiğimizden emin olmak için *Devlet*'ten yaptığımız alıntılar, Bloom'un mükemmel çevirisinden alınmıştır.

2 Strauss, Şehir ve İnsan, sf. 127.

yer alan "filozoflar kral olsa felsefe ile şehir arasındaki gerginlik aşılabilirdi iddiası"[3] açık ve nettir. Zira aslında Platon "her tür siyasi amaç için şimdiye dek geliştirilmiş en muhteşem çareyi"[4] sunmaktadır. Bloom, diğer birçok çıkarımında olduğu gibi, burada da Strauss'tan büyük ölçüde etkilenmiştir. Strauss'un "en"lerine katılmaktadır: "Siyasi idealizm insanın en yıkıcı tutkularındandır" ve *Devlet* "bugüne dek kaleme alınmış olan en önemli siyasi idealizm eleştirisidir."[5] Son olarak "... yeryüzünde adalete kavuşulmasına dair bitmek tükenmek bilmeyen özlem yalnızca bir düş veya temenniden ibaret olduğu sürece ... uç noktalardaki reform ve devrim tutkuları geçerliliğini yitirmektedir."[6] şeklinde görüşlerini ifade etmektedir. "*Devlet* şehirden ne talep edilebileceğine ve ne beklenebileceğine ilişkin sınırları ortaya koymak suretiyle uçlardaki adalet tutkusunu yumuşatmayı amaçlamaktadır."[7] Gerek Strauss gerekse Bloom, *Devlet*'te kusursuz bir siyasi düzeni ortaya koyan iyimser argümanlardan ziyade, "siyasetin sınırları"[8] hakkında derinlemesine yapılmış karamsar bir analize yer verildiği kanısındadır. Platon, öncelikle *kallipolis*'in "gövdeden 'soyutladığı'"[9] gerekçesiyle insan doğasına aykırı bir düzen olduğunu, ardından da filozofun doğal bir siyasi aktör olmadığını ortaya koymak suretiyle "siyasetin sınırlarını" açıklamaktadır. Bu makalede her iki iddiaya da açıklık getireceğiz, ancak ikinci iddianın daha önemli olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Strauss ve Bloom'a göre yönetmek durumunda kalmak filozofların doğasına aykırı olduğundan, *Devlet*'te belirtildiği şekilde Mağara'ya dönmeye ve yönetmeye mecbur bırakılmaları doğanın büyük bir maharetle saptırılmasının en uç noktadaki örneğidir. Açıkça görülmektedir ki, *kallipolis*'in içinde dahi bireyin iyiliği ile tüm toplumun iyiliği arasında uzlaşması mümkün olmayan bir zıtlık söz konusudur. Birey felsefe ile kendisinin farkına en üst düzeyde varabildiğinden, filozof için, Güneş ışığını terk edip ortak iyilik için yönetmeye zorlanmak kendi *ödemonyasının* eksilmesi anlamına gelir ve bu da filozofun doğasına aykırıdır.

Bu tür bir açıklama oldukça şaşırtıcı gelebilir; zira Sokrates'i ciddiye almaya alışkınız. Kendisi filozofların yönetimde rol alması gerektiğini vurgulamakta, insanın refaha ancak ve ancak felsefe ve siyaset ile ulaşabileceğini ifade etmektedir. *Kallipolis*'i doğal siyasi düzen olarak sunmakta ve mevcut yozlaşmış polisler'i, idealin bozulup saptırılmış hali olarak tanımlamaktadır. Strauss ve Bloom *Devlet*'in kelimenin tam anlamıyla ironik olarak kaleme alınmış olabileceği görüşündedir. Örneğin, Sokrates'in *kallipolis*'in doğal olduğunu söylerken aslında tam tersini kastettiğini düşünmektedirler. Bu durumda Sokrates'in söylediklerinin tersi anlaşılmalıdır çünkü *Devlet* gerçekten "Mütevazı Bir Önerme" olup, kötülüklerimize karşı mantıklı hiçbir insanın uygulamayacağı ironik çözümler ortaya koymaktadır. Diğer bir önemli yorum da Platon'un temelde ironik olduğu yönündedir.

---

3 A.g.e., sf. 112.
4 A.g.e., sf. 65.
5 Bloom, *Devlet,* sf. 410.
6 A.g.e., sf. 409.
7 A.g.e., sf. 410. bkz. Sf. 343 ve 408 ve Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 138.
8 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 138 ve Bloom, *Devlet,* sf. 408.
9 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 116-117 ve 138; Bloom, *Devlet,* sf. 382-389.

Randall "Verimli bir Biçimde Örgütlenmiş Şehir"[10] kavramına atıfta bulunarak, *Devlet*'i "Cesur Yeni Dünya" türüne dâhil etmektedir. Randall'a göre Platon, ütopik hevesin sonucunun Sparta türü tatsız ve sıkıcı bir rejim olduğunu belirterek bu hevesi yeren, "ideal olanın doğasına ve işlevine dair dramatik bir yorum yapmakta, acı sona ulaşana dek idealin peşinde koşmaya ilişkin bir deneme"[11] ortaya koymaktadır. Sparta modelinin kısıtlamaları abes olarak gösterilmekte ve bunun sonucunda da *Devlet*'in "Platon'un dramatik ironisinin güçlü bir unsuru, Spartalılara karşı Atinalı idealinin harikulade bir biçimde savunulması"[12] olduğu belirtilmektedir. Bu adeta "katman katman dramatik ironi"[13] ile bezenmiş bir hiciv örneğidir. Randall bu görüşüne dair herhangi bir dayanak sunmamıştır; sadece *kallipolis*'in sıkıcı ve aşırı nitelikte olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Strauss ve Bloom Sokrates'in savunur göründüğü *politeia*'nın doğallıktan uzak olduğu görüşünü gizliden gizliye ortaya çıkardığından ötürü Platon'u ironik bulsalar da, Platon'un ironisine dair onlar da herhangi bir açıklama getirmemişlerdir. Strauss, Sokrates'in Platon'un sözcüsü olduğunu düşünmememiz gerektiğini, zira ironik üslubuyla ün salmış bir kimsenin diliyle konuşmanın "hiçbir şey ifade etmemekle eşdeğer"[14] olduğunu söylemekle yetinmiştir. Bloom insanın fiziksel yönünün göz ardı edilmesinin "insanın diğer yönünün unutulması" anlamına geldiğini, Sokrates'in önermelerindeki ironinin göz ardı edilmesinin ise "... adeta ölümcül bir hata" olduğunu belirtmiş, "eşitlikten yana olan insanlardan oluşan geniş görüşlü komünistik bir toplum insanın ve şehrin saptırılmasıdır ve bu da barbarlıktan daha kötü sonuçları ... ne bedeni ne de ruhu tatmin eden bir toplumun ortaya çıkmasını ... doğurur."[15]

II

Strauss ve Bloom'un, *Devlet*'in şu veya bu şekilde tamamen ironik olduğuna ve siyasetin sınırlarını ortaya koyduğuna dair iddialarını göz önünde bulundurarak, yaptıkları yorumlarla ilgili üç unsuru – her ne kadar kendileri net bir ayrım yapmasalar da – birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Her ikisi de Kitap V'in ilk bölümlerinde komik bir karakter bulunduğunu, Sokrates'in ortaya koyduğu *kallipolis*'inin doğallıktan uzak olduğunu ve siyasi yönetim faaliyetinin filozofun doğasına aykırı olduğunu iddia etmektedir. Bu bölümde bu iddialardan ilk ikisini kısaca ele alacağız. Bir sonraki bölümde ise üçüncü iddia üzerinde duracağız.

Strauss ve Bloom Kitap V'i, özellikle de komün hayatı ve kadınların eşitliğini ele alış biçimini, komik bulmaktadır. Strauss'a göre kitap, "Aristofanes'in *Kadınlar Meclisi*'ne yakın niteliktedir" ve burada cinsiyet eşitliği "gülünç"[16] olarak lanse edilmektedir. Bloom'a

10 J. H. Randall, *Platon: Aklın Yaşamının Dramaturgu* (London ve New York, 1970), 12. Bölüm.
11 A.g.e., sf. 116
12 A.g.e., sf. 171
13 A.g.e., sf. 165
14 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 50-51
15 Bloom, *Devlet*, sf. 411.
16 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 61-116

göre, Platon'un komedisi "Aristofanes'in tüm eserlerinden daha fantastik, daha yenilikçi, daha komik ve daha derindir."[17] Dolayısıyla gerek Strauss gerekse Bloom Kitap V ile *Ekklesiazousai* arasında benzerlik kurmuştur, ancak her ikisi de bu ilişkiyi ne açıklamış ne de irdelemiştir. Strauss ve Bloom, Platon'un amacının bir oyun yazarının amacıyla benzer olduğu varsayımıyla ve eleştirel bir bakış açısından oldukça uzak bir biçimde, Platon'un birtakım radikal çağdaş fikirlerin komik bir şekilde hicvedilmesi hususunda Aristofanes'e karşı üstünlük sağlamaya çalıştığını düşünmüşlerdir. Öyle ki, ne ("Platon'un, Aristofanes'inki de dâhil olmak üzere, komünizm üzerine yapılmış olan mevcut hicvi karşılamaya çalıştığından"[18] adeta emin olan) Barker'a ne de Platon'un amacının komik ya da hicivli olmaktan çok uzak olduğunu düşünen Adam'ın fevkalade analizlerine atıfta bulunmuşlardır.[19] Adam, Platon'un, bizzat kendisinin (Platon'un) de en ufak bir sempati duymadığı fikirlerin komedyen tavrıyla alay edercesine hicvedilmesinden büyük olasılıkla memnuniyetsizlik duyduğunu ve Aristofanes'in gülünç hale getirmeye çalıştığı hemen hemen tüm önermelere ciddi bir yaklaşımla değindiğini[20] yazmaktadır. Adam Platon'un muhtemelen aklının bir köşesinde Aristofanes'in hicvinin yer aldığı görüşüne katılmaktadır, ancak kendisinin (Platon'un) amacının da hicvetmek olduğu yönündeki spekülatif iddiayı destekler nitelikte hiçbir veri sunmamaktadır. Dolayısıyla, sadece aralarındaki birtakım (yüzeysel) benzerliklere dayanarak Platon'un amaçlarını Aristofanes'in amaçlarına benzetmememiz gerektiği açıktır. Strauss ve Bloom, Aristofanes'in sosyal düzenlemelerle ilgili hicvinin belirli bir amaca yönelik olduğunu, bazılarının ise bu hicivleri çok fazla ciddiye almış olabilecekleri gerçeğini göz ardı etmektedir. Ayrıca, Aristofanes'in metinlerini kendi algılayışları doğrultusunda yorumlamış ve bir yazarı, görüşleri ve varsayımları bizimkilerden farklılık gösterdiği ölçüde komik ya da ironik olarak adlandırma eğiliminde olduğumuzu – yanlış da olsa – unutmuşlardır.[21] Platon'un hayvanları kullanarak yaptığı kıyaslamaları, seçici çiftleşmeden ve bayağı bekçilerden (*phylakes)* söz etmesini komik bulmuşlardır. Ancak dördüncü yüzyıldaki Yunan toplumu göz önünde bulundurulduğunda Platon'un bu fikirlerinin kabul edilemez ya da gülünç olduğu söylenemez.[22] Çok sayıda Yunanlı, Spartalılara dair tecrübelerinin bu tür fikirleri haklı çıkarttığına tanık olmuştur. Kadınların eşitliği, kadın ve çocukların oluşturduğu topluluk da aynı şekilde spekülasyon ve rivayetlere uygun konular oluşturmaktadır.[23] Platon'un eşitliğe dair yaptığı tartışmalarda ironi ya da komediye ait herhangi bir iz bulunmamaktadır: Sokrates absürt öncüllere başvurmaz, bunları yanıltıcı bir biçimde mantığa bürümeye çalışmaz ya da kendisiyle çelişmez. Kitap V'te yer alan tartışmaların ciddiyeti bu tartışmaların Platon'un *Devlet*'teki adalet anlayışı ile örtüşmesiyle bir kez daha onaylanmıştır.[24] Açıkça görülmektedir ki, Strauss ve Bloom

17 Bloom, *Devlet,* sf. 380.

18 E. Barker, *Yunan Siyasi Teorisi* (yeniden basım Londra, 964), sf. 242, n.1

19 J. Adam, *Platon'un Devleti* (Cambridge, 1902, 2 Cilt), I, sf. 345-355.

20 A.g.e., sf. 355.

21 Bkz. H. D. Rankin, *Platon ve Birey* (Londra, 1964), sf. 93.

22 Bkz. W. C. Booth, *Bir İroni Retoriği* (Chicago ve Londra, 1974), sf. 81.

23 Bkz. Rankin, *Platon ve Birey,* Bölüm II ve V.

24 E. Barker, *Yunan Siyasi Teorisi,* sf. 252-253 ve Rankin, *Platon ve Birey*, sf. 92. Ayrıca bkz. Heredot, *Tarihler,* IV, 104, 116, 180.

kallipolis'in fantastik ve sıkıcı bir ahlaki ve toplumsal düzen olduğunu düşündüklerinden, Platon'un söyledikleri ile aslında kastettiklerinin aynı şeyler olamayacağını varsaymışlardır. Dolayısıyla, içinde bulundukları zamana ait olmayan (anakronistik), tarihsel olmayan, ayrıca Platon'un ironisini tanımlayabileceğimiz herhangi bir ölçüt ortaya koymaktan uzak bir yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin, Platon'un kadın ve çocuklara karşı fikirlerinin ciddiyetinden şüphe ediyorlar da neden formlar (idealar) teorisi ile ilgili ciddiyetinden şüphe etmiyorlar? Zira Platon, ideal toplumsal düzenin psikoloji ve metafizik anlayışı ile uyumlu olması gerektiği kanaatindedir.

Strauss'un *kallipolis*'in doğaya aykırı olduğunu ifade etmesinin iki temel nedeni vardır: Birincisi, insan doğasının gerçeklerini göz ardı etmesi ("bedenden 'soyutlaması'"),[25] ikincisi ise, adalet formunu tam olarak kapsayamamasıdır. Tıpkı Strauss gibi, Bloom da bu iki neden arasında daha ziyade birincisi üzerinde durmuş, bedenin *eros*'u ile *kallipolis*'in gereksinimleri ve uygulamaları arasındaki uyumsuzluktan söz etmiştir. Buna göre, ancak ve ancak "*eros*'un değersizleşmesi ile şehir, olması beklenen haline gelebilir"[26]; zira, mahremiyetin ortadan kaldırılması, erkeğin cinsel *eros*'unun işleyişinin düzenlenmesi ve kadınların da erkeklerle aynı işlevleri yerine getirebilmeleri gibi unsurlar, *kallipolis*'in insan doğasının temelini oluşturan istek ve eğilimleri dikkate almadığını göstermektedir.[27] Strauss ve Bloom'a göre Platon'un görüşleri bekçiler (*phylakes*) üzerinde doğal olmayan birtakım düzenleme ve uygulamaları empoze etmektedir.[28] Ancak yaptıkları bu çıkarımlara dair herhangi bir kanıt ortaya koymamışlar, bugüne kadar yapılmış olan tüm tarihi ve antropolojik karşılaştırmaları göz ardı etmişlerdir. Örneğin Bloom "siyasi bir önerme olarak erkek ve kadının kamusal alanda çıplaklığının tamamen saçmalık" olduğundan emindir. Öte yandan ona göre erkeklerin kendi aralarında çıplak olmasının bir sakıncası yoktur, "çünkü erkeklerin aralarındaki ilişkiyi cinsellikten soyutlamak görece daha kolaydır."[29] Peki ya Yunan eşcinselliğine ne demeli? Şayet her iki cinsin de kamusal alanda çıplaklığı uygulaması saçmalık ise o zaman Bloom, Sparta'nın tam da bunu yaptığını ve bu şekilde ahlaksızlığın önüne geçtiğini ısrarla savunan Ksenofon'a ne diyecek?[30] Bir kez daha, Platon'un ideaları ve çağdaş uygulamalar arasında yapılmış olan takdire şayan karşılaştırmalar dikkate alınmamaktadır. Dolayısıyla, tarihten kopuk bir belirsizlik ortamında algılanan *kallipolis*, komik ya da doğallıktan uzak gibi görünmektedir. Strauss'un *kallipolis*'i doğallıktan uzak olarak nitelemesinin diğer nedeni de tatmin edici değildir. Adil *polis*'in adalet formunu tam anlamıyla yerine getirmesinin olanaklı olmadığını çünkü gerçek adaletin var olmasının mümkün olmadığını iddia eder.[31] Formlar maddi değil manevi kavramlar olduklarından en mükemmel *polis* dahi mükemmele ulaşmaktan acizdir.[32] Bu, her ne kadar doğru da

25 Sözü edilen örtüşme için bkz. Barker, *Yunan Siyasi Teorisi*, sf. 242-276.
26 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 115-117 ve 138. Bkz. Bloom, *Devlet*, sf. 382-389.
27 A.g.e., sf. 118-120.
28 A.g.e., sf. 111.
29 A.g.e., sf. 116-117. Bkz. Bloom, *Devlet*, sf. 364, 375, 382 ve 386.
30 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 127 ve Bloom, *Devlet*, sf. 411.
31 Bloom, *Devlet*, sf. 382.
32 Ksenofon, *Lakedaimonlular'ın Anayasası*

olsa, bir ölçüde yanıltıcı bir tespittir. Zira Platon'un *kallipolis*'in *salt* geleneksel ya da doğaya aykırı olduğuna dair herhangi bir önermesi yoktur. Her ne kadar adil *polis* formlara yalnızca yaklaşmakla yetinse de, insan için geçerli olabilecek en doğal birlikteliktir. Yalnızca *kallipolis*'te toplumsal yaşam ve erkeklerin *psychai*'leri birlikte doğal düzen olan refah düzeninin özelliklerini sergileyebilir. Yalnızca bu düzende formlar içkinleşir; yalnızca felsefi bir yönetim ile siyasi düzen en üst düzeyde gerçekliğine ve anlaşılabilirliğine kavuşur. Formlar doğada vardır (*en tei physei*), ve dolayısıyla onlar üzerine kurulu olan *kallipolis* de doğada vardır. Strauss'un yorumu fiziksel dünya ve formlar arasındaki katılım ilişkisini göz ardı eder. Bunun sonucunda da Platon'un siyasi argümanını çarpıtır. Strauss'un görüşüne göre, insanlar maddesel oldukları için doğal değildir.

Sokrates kendi *polis*'inin doğal olduğunu ifade ederken açık ve nettir. Buna göre *polis* isteksiz bir anlaşmaya değil, insanın en temel ihtiyaçlarına dayalıdır; en ilkel ilişkiler *physis*'ten (doğadan) gelen bir iş bölümünün özelliklerini sergiler (370 a-c. Bkz. 374e); *phylakes*'in (bekçinin) hükümlerinin ikiliği doğallıktan uzak değildir (375e) ve hatta yöneticilerden bahsedilmesi *physis*'i (doğayı) tamamlar. Zira onlar, doğaları esaslı bir biçimde müzik ve jimnastik ile uyumlaştırılmış bekçiler (*phylakes*)'dir (412a). *Kallipolis*'in hiçbir unsuru doğaya aykırı değildir; Sokrates siyasi adaletin doğal yönetim prensibi olduğunu ifade eder. Ortaya konan iş bölümünün tüm insanların doğal farklılıklarını göz önünde bulundurduğu günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır. Sokrates kendi *polis*'inin üstün olan diğer yönlerini tanımlarken, doğal olanın onun *polis*'i olduğu (428e-429a) varsayımıyla hareket eder. Aynı tema, kadınlar ve çocuklarla ilgili tüm düzenlemelerin doğal olduğunun (453b, 456b ve 466d) açık bir şekilde ifade edildiği Kitap V'te de devam eder. Sokrates burada felsefi yönetim kavramını yegâne doğal siyasi düzenin gelişimi için bir önkoşul olarak ortaya koymaktadır. Buna gerekçe olarak da felsefe ve siyaset bir araya gelmeden "şehirlerin hastalıktan kurtulma olanağı olmadığı", gerçeğini ve yine bu koşul sağlanmadan "sözle tarif edilen rejiminin doğadan gelerek gerçek olmasının mümkün olmadığını" (473d-e) gösterir. Buna göre filozof, doğa tarafından hem felsefeyi uygulamak hem de *polis*'i yönetmek için donatılmış olan kişidir (474b-c).

III

Strauss ve Bloom'a ilişkin olarak ayrıntılı bir biçimde tartışmamız gereken üçüncü konu da Platon'un felsefe ve siyasetin uyumlaştırılması gerektiğini öne sürerken aslında kastettiği şeyin doğrudan söylediğinden çok farklı olduğuna dair iddialarıdır. Anlaşıldığı üzere, *kallipolis* doğal değildir çünkü yönetme işi filozof için doğal olmayan bir faaliyettir. Strauss ve Bloom'un argümanları *Devlet*'te birbirinden farklı iki adalet anlayışı bulmuş olmalarına dayanmaktadır. Bunlardan birincisi bireyle ilgili olan, *psyche*'ye ait akıl (reason), irade (spirit) ve bedensel arzunun (appetite) iç hiyerarşik uyumu olarak anlaşılabilecek adalet, ikincisi ise eylemlerin niteliği ile ilgili olan adalettir.[33] Bu iki adaletten birincisine, argümanı

33 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 118-121.

Strauss'unki ile benzerlik gösteren Sachs tarafından kaleme alınan etkili bir makaleden alıntı yaparak "platonik adalet" diyebiliriz.[34] Strauss'a göre, yalnızca filozof platonik olarak adildir. Zira yalnızca o *psyche*'sini formların kalıplarına göre tam anlamıyla uyumlaştırabilir.[35] Ancak ikinci anlamda herkes adil olabilir. Herkes Strauss'un zaman zaman "sivil erdem"[36] olarak adlandırdığı ve bizim (tıpkı Sachs gibi) "umumi adalet" olarak adlandıracağımız adalet modelini gözlemleyebilir. Umumi adalet *polis*'e hizmet ederken ve ayrıca geleneksel ahlaki davranış kurallarını uyguladığımız, görevlerimizi yerine getirdiğimiz esnada başkaları ile ilişki kurarken gerçekleştirdiğimiz eylemlerimizin niteliğidir. Sachs'a göre Platon, Glaucon'un umumi adaletin işe yaradığını kanıtlama çabasını karşılayamamıştır; zira her ne kadar Sokrates ruhsal uyumun *ödemonya*'yı oluşturduğunu gösterse de, Platon, platonik anlamda adil olan bir kimsenin umumi anlamda nasıl adaletli davranacağına veya umumi adaleti uygulayan bir kimsenin ruhsal uyumu yaşayıp yaşamayacağına dair bir ispatta bulunmamıştır. Aynı şekilde Strauss ve Bloom da, Platon'un, umumi adaleti platonik adalet ile (ve dolayısıyla *ödemonya* ile) bağlantılandırmadığı için, (a) platonik adaleti yaşayan insanların doğal olarak *polis*'e hizmet edeceğini, (b) *polis*'e hizmet ile (hatta bireyin *kallipolis*'teki yükümlülüğünün yerine getirilmesi ile) geçen bir ömrün insanın refahını tesis edeceğini göstermekten aciz kaldığı görüşündedir.[37] Strauss bunlardan yalnızca birincisine vurgu yapmıştır. Öte yandan, Bloom her ikisine de değinmiştir. Bloom durumu şöyle ifade etmiştir: "Sorun ... ortak faydaya adanmışlığın mı bireyi sağlıklı bir ruha götürdüğü, yoksa sağlıklı bir ruha sahip olan bir kimsenin mi ortak fayda için kendini adayacağıdır."[38] Sachs, Strauss ve Bloom, her iki adalet anlayışını birbirinden ayırarak, insanın iyi vatandaş olmak için herhangi bir nedeninin olmadığı sonucuna varmıştır. Strauss ve Bloom buna ek olarak şunu ifade etmiştir: *Kallipolis*, filozofların yönetme işinin nahoş yükünü de üzerlerine alarak ortak fayda için hizmet etmelerini gerektirdiğinden, adil bir *polis* dahi doğal olmaktan uzaktır.[39]

Strauss ve Bloom hem "a" hem de "b" maddesinde belirtilen durumların yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmiş olsalar da, "a"ya vurgu yapıp, "b"yi ikincil konuma getirmişlerdir. Onların bu ikincilleştiren yaklaşımlarını, yani Platon'un ifade ettiği ve

---

34 A.g.e., sf. 118.

35 A.g.e., sf. 109-110, 115, ve bkz. Bloom, *Devlet*, sf. 374 ve 378.

36 D. Sachs, "Platon'un *Devlet*'indeki Yanılgı," *Philosophical Review*, LXXII (1963), 141-158. Yeniden basım A. Sesonske (ed.), *Platon'un Devleti: Yorumlama ve Eleştiri*, sf. 66-81 ve G. Vlastos (ed.), *Platon II: Etik, Siyaset ve Felsefe*. Sachs'ın makalesi çok sayıda ilginç yanıtı tetiklemiştir. Bilhassa bkz. R. Demos, "Platon'un *Devlet*'indeki Yanılgı," *Philosophical Review* 73 (1964), 395-398. Yeniden basım G. Vlastos (ed.), *Platon II*, sf. 52-56.

37 R Weingartner, "Umumi Adalet ve Platonik Adalet," *Philosophy and Phenomenological Research*, 25 (1964), 248-252.

38 J. Schiller, "Platon'un *Devlet*'indeki Adil İnsan ve Adil Eylemler," *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), 1-14.

39 G. Vlastos, "*Devlet*'te Adalet ve Mutluluk," *Platon II*, sf. 66-95 ve *Platonic Studies*, her ikisi için ed. Vlastos. (Bkz. önceki makaleleri, "Adaletin İşe Yaradığına Dair *Devlet*'teki Tartışma," *Journal of Philosophy* LXV (1968), 665-674 ve "*Devlet*'te Adalet ve Ruhsal Uyum," bkz. LXVI (1969), 505ff.

polis'e hizmet edenlerin sonuç olarak mutlaka platonik adaleti yaşayacaklarını ileri süren görüşünü kanıtlaması gerektiğine dair yaklaşımlarını, derhal reddetmek mümkündür. Strauss ve Bloom'un iddialarının aksine Platon, umumi adaletle geçen ömrün platonik adaleti kapsadığını kanıtlama gereğini duymaz. Platon'un argümanına, eylemleri sakıncasız olan herkesin sırf bu nedenden ötürü ruhsal uyumu yakaladığını göstermekten aciz kaldığı gibi bir gerekçe ile ya da alaycı bir üslupla geleceğe dair bir avantaj elde etme hesaplarıyla dil uzatılması doğru değildir.[40] Umumi adalet, ancak ve ancak kişinin mizacından gelen yerleşmiş ve samimi bir adil davranma eğilimi olması halinde platonik adaleti de beraberinde getirebilir. Yozlaşmış *polisler* yalnızca istisnai kimselerin bu türden eğilimlere sahiptir. Öte yandan filozofun halkının doğru müziksel ve jimnastik *paideia*'dan faydalandığı *kalli polis*'te ise bu tür bir yönelim adeta bir karakteristik haline gelmiştir. Orada halk doğru inanca dayalı ve filozofun bilgisinin garantisi altında olan belirli bir ruhsal uyumu yaşar.[41] *Kallipolis*'e katılımları sonucu bu insanların irade ve bedensel arzularına dair unsurlar disipline olur; akılları ise yönetenin bilgisinin rehberliğine tabidir.

Elbette bu durumda sorulacak kritik soru yukarıda da belirtildiği üzere, platonik adalet sahibi olması durumunun bir kimseyi umumi adalet sahibi de yapıp yapmayacağı, "sağlıklı bir ruha sahip olan bir kişinin ortak faydaya adanmış olup olmayacağı" sorusudur. Strauss ve Bloom'a göre Platon, platonik anlamda adil olan filozofun yönetme işini doğal olarak yapmayacağını ortaya koymuştur. Açıkça görülmektedir ki, felsefe için gereken mükemmellik, yönetme için gereken mükemmellikten farklıdır ve filozofun, kendisinin pratikte yönetme faaliyetini gerçekleştirmesini de kapsayan ortak fayda için, kuramsal anlamda derinlemesine düşünmesini kapsayan kendi özel iyiliğinden vazgeçmesi için bir neden yoktur. Strauss ve Bloom'a göre Platon, bireysel ve ortak faydanın zıtlığını vurgulamak suretiyle, "siyasetin sınırlarını" ortaya koymakta ve "siyasetin doğası ve sorunları" konusunu gündeme getirmektedir. *Devlet*'in en temel sorusu "Yasaları bir yandan ortak faydaya hizmet ederken diğer yandan da her bir bireyinin kendi doğal mükemmelliğine ulaşmasına olanak verecek olan bir yönetim şekli olabilir mi?"[42] sorusudur. Platon yöneticilerden söz ettiğinde, Bloom şu soruyu sorar: "Kendi aklının gücünü tümüyle kullanan akil bir kimse aynı zamanda sağduyulu bir devlet adamı mıdır?" Kitap VII'nin sonuna doğru Bloom, "aklın rehberliğinde sürdürülen yaşamın kendine has bir karakteri olduğu açıktır" der ve *polis*'in "insana dair en üst düzeydeki faaliyetleri kavramaktan"[43] uzak olduğunu belirtir. *Polis* en üst düzeydeki kuramsal mükemmeliyeti "kavramaktan" uzaktır çünkü filozofun yönetme faaliyeti için derin düşüncelerle uğraşma faaliyetinden vazgeçmesini gerektiren daha aşağı düzeyde bir siyasi hizmeti talep etmektedir. Dolayısıyla *Kallipolis*'in varlığı kendi

40 R. W. Hall, "*Devlet*'in Adil ve Mutlu İnsanı: Gerçek mi Yanılgı mı?" *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), 147-158.

41 D. Gells, "Platon ve Adaletin Diyeti," *The Personalist* 52 (1971), 449-458.

42 S. H. Aronson, "Mutlu Filozof – Platon'un Kanıtına Karşı Bir Örnek," *Journal of the History of Philosophy* X (1972), sf. 383-398.

43 S. Waterlow, "Platon'un *Devlet*'indeki Başkalarının Yararı," *Proceedings of the Aristotelian Society* n.s. 73 (1972-3), 19-36.

mükemmeliyetini ve *ödemonya*'sını feda eden en mükemmel insan tiplemesine bağlıdır.[44] İnsanın Mağara'da yaşaması ancak filozofların kendi entelektüel ve spiritüel faaliyetlerini (odiselerini) terk edip gün ışığını bırakarak daha alt seviyedeki bir dünyaya ve faaliyete dönmeleri ile mümkündür. Filozofların dönüş konusundaki isteksizlikleri ve Sokrates'in onların bunu yapmaya zorlanmaları gerektiği yönündeki ısrarı "en iyi insanları istismar eden ve onları kötüye kullanan"[45] *kallipolis*'in doğallıktan uzak karakterini ima etmektedir. Formların bilinmesinin peşinde olan felsefi *eros* ile herhangi bir siyasi düzenin beraberinde getirdiği gereksinimler arasında köklü bir ayrım vardır.[46] Siyaset ve felsefe arasında "sözde uyum"dan ibaret bir ilişki vardır ve bu iki unsurun aslında tam anlamıyla zıt kavramlar olduğu varsayımı söz konusudur.[47] Platon, filozofların yönetim faaliyetini yürütmesi gerektiği tavsiyesini yapmaktan ziyade onların doğaları gereği siyasi yöneticiler olmadıklarını ortaya koymakta; *kallipolis*'i onaylamaktan ziyade onun en temelde kabulünün doğaya aykırı olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak *Devlet*, "siyasetin sınırlarını" ortaya koymak suretiyle idealizme ve ütopyacılığa dair bir şikâyetname olarak gündeme gelir.

Devlet'in felsefi siyasetine dair yapılan bu tür bir yorumlamanın hatalı olduğunu şu argümanlar çerçevesinde savunacağız: (1) Strauss ve Bloom, filozofların Mağara'ya dönmeye ve yönetmeye zorlanmalarına dair yapılan referansı yanlış yorumlamışlardır; (2) kuramsal ve pratik aklı Platon'a oldukça yabancı kalacak şekilde birbirinden ayırmışlardır; (3) filozofun refah içinde olması salt kuramsal anlamda düşünmesi koşulunu beraberinde getirmez; (4) uyumlu bir *psyche* sahibi olan, platonik anlamda adil bir birey diğerlerinin yararı için faaliyet gösterir; (5) filozofun iyi olduğunun anlaşılmasının en iyi yolu onun siyasi yönetim faaliyetini gerçekleştirmesidir; (6) Strauss ve Bloom, Platon'un *kallipolis*'teki "siyaset" anlayışını yanlış anlamıştır; (7) Strauss ve Bloom, Platon'un *ödemonya* kavramına karşı mesafelidir.

1. Strauss ve Bloom, kendi görüşlerini desteklemek için, *Devlet*'e dair geleneksel yorumlamaları reddetmek zorundadır. Bu geleneksel yorumlara göre felsefe ile siyaset arasında bir ihtilaf söz konusu değildir çünkü filozofun mükemmelliği tam da onu, yönetme faaliyetinin gerektirdiği nitelikli ve donanımlı kişi haline getiren bir mükemmelliktir. Strauss ve Bloom Platon'un, filozofun yönetme faaliyetine olan isteksizliğine dair referanslarına dayanarak bu türden geleneksel yorumları reddetmiştir.[48] Strauss Sokrates'in, filozofların *kallipolis*'te yönetme faaliyetini yerine getirmek üzere zorlanmaları gerektiğini ifade ettiği önemli bölümün (519c-520d) üzerinde durmuştur. Sokrates ısrarla şöyle der:

> Kurucular olarak bizim görevimiz doğası gereği en iyi olanları, daha önce de belirttiğimiz gibi iyi olanı görmelerini ve yükselmelerini sağlamanın en

44 R. Sartorius, "Platon'un *Devlet*'indeki Yanılgı ve Siyasi Radikalizm," *Canadian Journal of Philosophy*, III (1974) 349-363.
45 L. Galis, "Platon'un Adaletin İşe Yaradığına Dair Tartışmasındaki Devlet-Ruh Analojisi," *Journal of the History of Philosophy* XII (1974), sf. 285-293.
46 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 127.
47 A.g.e., sf. 97.
48 A.g.e., sf. 127-128.

> önemli yolu olduğu için, eğitim almaya göndermek; yukarıya çıktıklarında ve yeterince gördüklerinde, tekrar emeğe dayalı işlerde yer almak üzere tutsakların arasına inmeye istekli olmadıkları zaman, ... yüksekte kalmalarına izin vermemektir... . Hukukun görevi şehirdeki belirli bir sınıfın fevkalade iyi koşullara sahip olmasını temin etmek değil, bu tür koşulları tüm şehir için sağlamayı başarmaktır... .Ve hukuk şehirde bu tür insanları istedikleri şekilde davranan bireylere dönüşsünler diye değil, şehri tekrar bir araya getirmede onlardan yararlanılabilsin diye ortaya çıkarır... . Bizimle olmak için aramıza gelen filozoflara adaletsizlik yapmayacağız... . Onlara yalnızca bazı şeyler söyleyeceğiz. Öte yandan filozofları diğerleri ile ilgilenmeleri ve onları korumaları için zorlayacağız. Diyeceğiz ki... "Tıpkı kovandaki liderler ve krallar gibi kendinizin ve şehrin geri kalanının babasısınız. Siz daha iyi ve daha mükemmel bir eğitim aldınız ve dolayısıyla her iki yaşama katılma hususunda daha başarılısınız. O nedenle aşağıya inmelisiniz."

Metnin diğer bölümleri da benzer özellikler göstermekte, kısıtlama ve gereklilik ifade eden bir dil kullanmakta (499b-c, 500d 4-5, 539e 2-3 ve 540a) veya filozofun yönetme faaliyetine karşı isteksizliğinden söz etmektedir (520c-521b ve 540b). Bu metinler *kallipolis*'teki en iyi kimselerin yanlış kullanıldığı sonucunu desteklemek amacıyla kullanılmaktadır.[49] Ancak Platon'un gereken görev üstlenme durumunun doğaya aykırı olduğunu göstermek için zorlantı (*anagkaxo*) kavramını kullandığını söyleyemeyiz. Zira Platon'un zorlantıdan bahsettiği en az iki durum (bir tanesi yukarıdaki metinde belirtilmiştir) vardır ve bu durumlarda söz konusu faaliyetin doğallıktan uzak olmadığı son derece açık ve nettir. Kurucu olarak Sokrates, eğitim almak suretiyle İyi'nin kavranmasında zirveye ulaşmalarını sağlamak amacıyla "doğası gereği en iyi olanları zorlamak" zorunda olduklarını ifade etmekte (519c), 540a'da ise filozofların İyi'nin kendisine doğru yönelmeye zorlanmaları gerektiğini belirtmektedir. Mağara ise felsefi entelektüel ve spiritüel faaliyetlerin (odisenin) meşakkatli bir iş olduğunu vurgulamaktadır. Strauss ve Bloom bu metinlere bir açıklama getirmemiştir, ancak zorlantı dilinden yola çıkarak yaptıkları çıkarımlara baksaydık, felsefi eğitimin kişinin doğal eğilimlerini saptırdığı sonucuna varırdık! Açıkça anlaşılmaktadır ki filozoflar, en üst düzeyde eğitim almaya zorlanarak, "özgür olmaya zorlanmaktadır." Dolayısıyla, her ne kadar Platon onların yönetme faaliyetini yerine getirmeye zorlandığını yazsa da, siyasi yönetim faaliyetinin bir sapkınlık olmadığı, ancak felsefi deneyimin tamamlanmasının öyle olduğu en azından ihtimal dâhilindedir. Yönetme faaliyetinin kişinin felsefi doğasını tatmin etmesi ihtimalini de ciddi bir biçimde ele almak gerekir. Zira yönetme faaliyeti aklın, irade ve bedensel arzuyu mümkün olan en üst düzeyde ve doğal olarak egemenliği altına almasıdır. Bu çerçeveden bakıldığında, yönetme faaliyeti filozofa fiziksel ve ideal dünyalar arasındaki uyumsuzluğa dair farkındalığının üstesinden gelebilme fırsatını verir; filozof-yönetici toplumsal düzeni formların uyumunu gözeterek oluşturur (501a-c).

49 Bloom, *Devlet*, sf. 337 ve bkz. sf. 373-374 ve 378.

2. Bilhassa Bloom'un Platon'u Aristo vasıtasıyla okumuş olduğu anlaşılmaktadır çünkü Bloom, Platon ile ilgili yorum yaparken Aristo'nun kuramsal ve pratik aklı ayırması durumuna dair tespitler yapmıştır. Bloom, pratik aklın kullanılmasının formların kuramsal aklı ile ilgili olmadığını ve *ödemonya*'nın özellikle kuramsal derin düşünceyi kapsadığını varsaymıştır.[50] Bu anlamda Strauss ve Bloom'un durumunu Sachs'tan ayırmak gerekir: Sachs platonik olarak adil olan bir kimsenin umumi anlamda adil olması için bir neden olmadığını belirtmekle yetinmiştir. Öte yandan Strauss ve Bloom, pratik ve kuramsal yaşamlara uygun entelektüel mükemmelliklerin birbiri ile bağlantılı olmadığını da iddia etmektedir. Strauss ve Bloom'un yorumundaki bu iki unsur çok açıktır çünkü platonik ve umumi adalet arasındaki farklılık her iki akıl yürütme yönteminin birbirinden ayrı düşünülmemesi ile bağdaşmaktadır. Pratik aklın kullanılması ya umumi adaletle ya da adaletsizlikle bağdaşır. Platonik adaletin tanımı formlar üzerinde kuramsal anlamda derinlemesine düşünmek şeklinde basite indirgenemez çünkü platonik adalet tüm *psyche*'nin uyumunu barındırır. Dolayısıyla bu iki ayrımı ayrı ayrı ele almalıyız. Öncelikle Strauss ve Bloom'a özgü olan birinciden başlayalım.

Strauss ve Bloom akıl yürütmenin pratik ve kuramsal yönlerinin Platon'a tamamen yabancı olduğu gerçeğini kabul etmemektedir. Platon *Devlet*'in tamamında anlaşılabilir ve duyumsanabilir "dünyalar" arasındaki ilişki üzerinde durmakta ve filozofun kavrayışının fiziksel dünyadan tamamen kopuk bir düzeni barındırdığı görüşünü ileri sürmemektedir. Duyumsanabilir deneyimler tutarsız, belirsiz ve kalıcı nitelikte olmayan deneyimlerdir; detaylar formların kötü taklitleridir ve filozof görüngüsel ve ideal dünyalar arasındaki uyumsuzluğun çok ciddi bir biçimde farkındadır. Ancak formlar sıradan bir deneyimin detaylarından tamamıyla kaldırılmaz. Filozofun anlayış kabiliyeti mükemmelleştiğinde, bu kabiliyet yalnızca formlar üzerinde derin bir biçimde düşünme eylemini kapsamakla kalmaz, her düzeydeki deneyimin çözümlenebilmesi becerisini de içine alır. Bunun nedeni filozofun anlaşılabilir ve duyumsanabilir düzenin birbirine bağlılığının farkına varmasıdır. Platon imaj-orijinal metaforunu oldukça bilinçli bir şekilde kullanır. Örneğin, *Parmenides*'te formlarla detaylar arasındaki katılım ilişkisi üzerine kafa yormuştur. Strauss ve Bloom'un *Parmenides*'in sorunlarına dair bir yanlış anlama içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Strauss ve Bloom, filozofun kendisini mükemmelleştirmesinin tek yolunun formlar üzerinde derin bir biçimde düşünmek olduğuna inandıklarından, formların aynı zamanda evrensel unsurlar olarak algılanması gerektiği gerçeğini göz ardı ederek onları salt ideal ayrıntılar olarak görürler. Filozof, katılım ilişkisini anlamadığı sürece, doğası gereği, filozofun başarısı eksiktir. Filozofun formların salt ideal ayrıntılar değil, orijinal unsurlar olduğuna dair bilgisi onun hâlihazırda kopyalar olarak tanımlanan ayrıntılara dair farkındalığını muhakkak dönüşüme uğratır. Ayrıntıların karakterini, birbiriyle ilgili bir düzenin taklidi olarak tanımlar. Platon'a göre felsefi bilgi yalnızca mistik bir durum değil, dünyanın "bilinebilir" olduğuna dair disiplinli bir farkına varış ve deneyimlerimize ait tüm unsurların daha eksiksiz bir anlayışla uzlaştırılabileceğine dair bir kavrayıştır. İyi

50 Bkz., sf. 343-344, 373-374, 378, 380, 407-408, ve 411. Ayrıca bkz. Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 127.

kavramı estetik odaklı derin düşüncelerin bir nesnesi değildir. Ya da en azından yalnızca bu değildir. İyi, filozofun dünyanın ne şekilde akla uygun hale geldiğini anlamasını sağlayan anlaşılabilirlik ilkesidir. Strauss ve Bloom anlaşılabilir ile duyumsanabilir olanı birbirinden ayırmaya gereğinden fazla yönelmiş gibi görünmekte olup, filozofun fiziksel dünya karşısındaki hayal kırıklığını abartmakta ve son olarak da onun mantıklı deneyimler yaşamasını doğasının saptırılması olarak görmektedir. Platon'un siyasi düşüncelerinde derin kötümserlik izleri bulunmaktadır. Ancak onun hayal kırıklığını genellememeliyiz çünkü onun metafiziği yalnızca fiziksel dünyaya dair umutsuzluğa kapılmak için geçerli olan bir itici güç değildir. Formları anlayan filozof, görüngüsel dünyayı reddetmez, ancak onun içinde mükemmelin bir kopyası niteliği taşıyan yeni bir ışık görür. Görüngüsel dünyanın düzen ve iyilik ilkeleri ile ilişkisini kavrar.[51] Filozof sadece formlara karşı değil tüm deneyimlerin nihai anlaşılabilirliklerine karşı merak duyar.

Platon, anlaşılabilir ve duyumsanabilir düzenler arasındaki ilişkiden söz ettiği için, kuramsal ve pratik akıl arasında herhangi bir ayrım yapmamıştır. Bloom, tereddütle de olsa, formlara dair bilginin pratik ahlaki yargılara varılmasına olanak tanıyabileceğini ifade etmiştir, ancak ne var ki bu Platoncu olmaktan oldukça uzak bir varsayımdır. *Bizim kendi* mantık yürütme şeklimize göre formların pratik durumla ilgisi olmadığı inancı ikna edici olabilir, ancak Platon'un kavrayışı kendine özgüdür ve bu kavrayışı dikkate almamak *Devlet*'in yapısını berbat etmektir. Filozof olmayanların yöneticiler tarafından aşılanan doğru inanca dayalı *arete*'yi yaşadığı *kallipolis*'e ait formlar ve imaj bakımından Platon, erdemin bilgi olduğuna ve tüm erdemin tek olduğuna dair Sokratik paradoksları çözümler. Formlara dair bilgi sahibi olmak yönetme faaliyeti için gerekli bir niteliktir. Adeimantus filozofların işe yaramayacağı fikrini reddettiğinde (487d) Sokrates, bu durumun yalnızca insanların kanu ile ilgili işlerinin düzeninin bozulması halinde söz konusu olduğu yanıtını verir (488a-489c). Formlar filozofun toplumsal hayatın düzenini sağlamasına yönelik paradigmalardır (484c-d, 500d ve 501b). Platon fiziksel dünyayı mükemmeliyetin bir kopyası olarak gördüğünden, ona göre, filozofun yönetime geçtiğinde yönettiği dünyayı iyileştirme çabalarını sürdürülebilir kılmaya yetecek düzen ve iyilik bu dünyada mevcuttur.[52] Platon felsefi düşünce ile yönetme faaliyetinin birbiri ile ilgisiz işlevler olduğunu ifade etmez. Filozofların yönetme faaliyetini gerçekleştirmesini *polis*'teki iş bölümü ilkesinin yerine getirilmesi olarak görür.

3. Bununla birlikte Strauss ve Bloom, Platon'un gerek mantıklı ve anlaşılabilir düzenler gerekse pratik ve kuramsal akıl arasında ayrım yapmadığını, ancak yine de filozofun tam mutluluğunun özellikle kuramsal alanda düşünce faaliyeti içerisinde olmasına bağlı olduğu fikrini benimsediğini düşünebilir.[53] Barker, Platon'un eylemlerle ve derin düşünceyle geçen yaşamlar arasında tereddütte kaldığına inanmış ve Platon'un,

---

51 Bkz. Demos, "Bir Yanılgı," sf. 396; Weingartner, "Umumi Adalet", sf. 251-252 ve Vlastos, "Adalet ve Mutluluk," sf. 92.

52 Bkz. *Devlet*'te (588b-591a) yer alan ve büyük ölçüde göz ardı edilmiş bir bölüm.

53 Bloom, *Devlet,* sf. 343. Bkz. sf. 408 ve 410 ve Strauss'un makalesindeki önemli son sözler, *Şehir ve İnsan*, sf. 138.

eylemin filozofun dikkatini saf düşünceden başka yöne çevirdiği görüşünde olduğunu ileri sürmüştür. Platon yanıltıcı olarak ifade edilebilecek bir cümlede filozoflardan bahsederken yönetme faaliyeti esnasında "kendi güçlerini en iyi şekilde ve tam anlamıyla kullanmaktan alıkonan" kimseler ifadesini kullanmıştır.[54] Adam, her ne kadar pratik ve derin düşünce durumlarından iki ayrı yaşam olarak bahsetse de, Platon'la aynı sonuca varmamıştır. Adam "insan doğasının mevcut koşulları altında en iyi yaşamın her ikisinin bir arada bulunması ile mümkün"[55] olduğunu belirtmiştir. Ancak yine de *psyche*'nin pratik olarak ve kuramsal olarak akıl yürütürken iki farklı işlem yapıyormuş gibi olduğunu ve bu iki akıl yürütmenin ayrı unsurlar olarak bir arada bulunduğunu ifade etmektedir. Platon'un bu iki akıl yürütme şeklini birbirinden ayırt etmediğini öne sürdüğümüzden, şimdi de *Devlet*'in argümanının *ödemonya*'nın bilhassa kuramsal aklı kapsayabileceği varsayımı tarafından çarpıtıldığını kanıtlamak zorundayız. Şöyle ki, Platon'un *psyche*'de akıl ile ilgili olarak yaptığı açıklama bu tür bir yorumlamayı sorgulamamızı gerektirir çünkü akıl tüm *psyche* için neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verdiğinde kendi doğal işlevini yerine getirmiş olur (441e).[56] Aklın işlevi *yalnızca* akıl yürütmeye ait olan bir faaliyet gereğince *psyche*'yi düzene koymaktır. Zira *psyche,* tıpkı *ödemon* gibi, adil değildir. Platon insandaki akıl konusunu açıklarken aklın kuram oluşturma faaliyeti ile düzen oluşturma rolü arasında ayrım yapmadığı gibi, daha önceki açıklamalarda belirtilen yönetme ve yönetilme hususunda *psyche*'nin, ancak ve ancak her bir unsurun kendi üzerine düşeni yaptığı zaman adil ve *ödemon* olduğu bilgisi ile çelişen herhangi yeni bir bilgi ortaya koymamaktadır (441e-442c, 443b-444a). Platon aklın öğrenme arzusunu bir tür istek olarak görüyor (589d 6-8), ancak bu istek ile yönetmeye meyilli olma durumu arasında ayrım yapmıyordu. Aslına bakılırsa, *psyche*'nin her bir unsuru kendi ayırt edici karakterini tüm *psyche*'nin işleyişi üzerinde dayatmaya doğal olarak meyillidir. Platon yönetme faaliyetinin *psyche*'nin etkisi altında gerçekleştirilmesinin felsefi olarak eğitilmiş olan aklın doğasına aykırı olduğunu savunmaz. Zira akıl, *psyche*'yi kendi düzenine göre uyumlaştırmaya meyillidir. Yalnızca aklın bütünün refahına yönelik bilinçli bir hedefi vardır ve aklın işlevi platonik adaleti yüceltmektir. Bu da tüm *psyche*'nin uyumu ile mümkündür. Platonik adalete sahip bir insanda akıl, kontrolü öyle temel bir düzeyde ele alır ki diğer unsurlar kendi ikincillikleri ile uzlaşır ve bu duruma kolaylıkla rıza gösterir.

4. Platon *psyche*'yi potansiyel olarak birbiriyle çekişme halinde olan unsurlardan oluşan bir bütün olarak yorumladığı için, *psyche*'nin *polis* ile kıyaslanması makul ve önemlidir. Platon aklın *psyche*'deki yönetme faaliyeti ile filozofların siyasi üstünlükleri vasıtasıyla gerçekleştirilen *polis*'teki yönetme faaliyeti arasında bir ayrım yapmaz. Aklın bireysel *psyche* düzeyindeki faaliyeti ile siyasi anlamda işleyişi arasında bir ayrışma söz konusu değildir çünkü her iki durumda da aklın rolü aynıdır: kendi yönetimi altında iyi bir biçimde işleyebilmeleri için irade ve bedensel arzunun aralarındaki uyumu sağlamak. Felsefi aklın bireysel *psyche*'deki rölü öyle nitelendirilmediği halde, onun *polis*'i yönetmesinin neden doğal olarak algılanmadığını anlamak güçtür. Strauss, Bloom ve konu hakkında

54 Bloom, *Devlet,* sf. 343 ve bkz. sf. 373-374.
55 A.g.e., sf. 378 ve 407-408.
56 A.g.e., sf. 380, 407 ve 410.

yorum yapan diğerleri60 aklın "kişisel" ve "toplumsal" eylemleri arasında ayrım yapmalıdır. Strauss ve Bloom platonik ve umumi adalet ayrımı ile kendi öne sürdükleri kuramsal ve pratik akıl ayrımını birleştirmek suretiyle bunu yapmayı denemişlerdir. Filozofun platonik adaleti ile diğerlerinin yararı için umumi adalete uygun davranış sergilemesi arasında herhangi bir bağlantı kuramadıklarından, onun doğal bir siyasi yönetici olmadığını düşünmüşlerdir. Strauss ve Bloom, filozofun kuramsal faaliyetinin pratik hayatla ilgisi olmadığına ve filozofun *ödemonya*'sının bilhassa kuram üretmeyi ve düzenlenmiş bir *psyche*'yi kapsadığına inandıklarından, filozofun başkalarının yararını gözetecek herhangi bir faaliyette bulunması için bir neden olmadığını düşünmüşlerdir. Açıkça görülmektedir ki, Platon filozofun iç adaleti ile yönetici sıfatıyla yerine getirmesi gereken kamu rolünü birbiriyle bağdaştıramamıştır. Bunun nedeni platonik adaletin ben-merkezci bir durum olmasıdır. Bu durumu anlamak için özelde filozof-yönetici kavramını incelemeden önce Platon'un genel anlamda platonik ve umumi adaleti ilişkilendirip ilişkilendirmediğini ele almalıyız.

Platon açık bir biçimde platonik olarak adil olan kimselerin geleneksel normlara uyacağını ifade etmiştir (422e-443b). Demos, Weingartner ve Vlastos aklın *psyche*'deki yönetiminin kendisini adil eylemde gösterdiğini ileri sürmüşlerdir.[57] Platonik adaletin adil eylemin etkin bir nedeni olarak anlaşılması makul ve mümkündür. Zira akıl "İyi" olanı yalnızca kavramakla kalmaz aynı zamanda onu hevesle ister. Bu da kişisel yararı değil, evrensel yararı gözeten bir adalet anlayışını gerektirir. Akıl, iyinin her yere sirayet etmesi gerektiğini düşünür.[58] Akıl ancak ve ancak doğru ahlaki yargılara vardığı zaman "kendi bildiğini okur."[59] Ayrıca platonik anlamda adil olan bir kimse doğru davranır çünkü onun yanlış eylemlerinin kaynağı – yani bedensel arzu ve iradesi – disipline edilmiş ve ikincil plana atılmıştır. Her iki adalet anlayışının birbiri ile ilişkili olmasının nedeni yalnızca ruhsal uyumun adil eylemin etkin bir sebebi olması değil, aynı zamanda bu uyumun bu tür bir eylemin *telos*'u, yani nihai sebebi olmasıdır. Platonik adaleti bu şekilde yorumlayan Platon, sıradan ahlaki değerlere "revizyonist" bir değerlendirme getirmiştir. Buna göre iç uyumun ortaya çıkmasını sağlayan ve bu uyumu ve koruyan eylemler adil eylemlerdir. İrade ve bedensel arzuyu serbest bırakan eylemler ise adil olmayan eylemlerdir (443d6-44a2 ve 588e-592a). Öte yandan Platon, sıradan davranış kurallarını da topyekûn reddetmez ve bunlara farklı bir bakış açısı getirir. Zira bunlara uyulması, uyumlu bir *psyche* oluşturulmasına katkı sağlamaktadır (589c-590a). Bu uyum *psyche*'nin bütünüyle mükemmel oluşuna bağlı olduğundan, tek başına kuramsal akıl yoluyla gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Bedensel arzu ve iradenin bütün bir yaşama entegre edilmesi ve uyumlaştırılması için, aklın pratik olarak işlemesi gerekir. Elbette, irade ve bedensel arzu, formların anlaşılması hususunda akılla birleşemez. Dolayısıyla bu iki unsur ancak ve ancak doğru sevk ve idare modeliyle tüm *psyche* ile uyum içerisinde işleyebilir. Tıpkı vahşi yaratıklarda olduğu gibi, bedensel

57 A.g.e., sf. 410 ve bkz. bu duruma dair Aronson tarafından daha yakın zamanda yapılan bir yorum, "Mutlu Filozof," sf. 394.
58 Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 111-112, 115, 125, 133 ve 138.
59 Bloom, *Devlet*, sf. 309.

arzu ve irade yalnızca tekrarlanan bir eğitimden geçtikten sonra disiplin altına alınabilir. Bu nedenle filozof doğal olarak başkalarının yararı için çalışır ve bunu yaparken de kendi doğasını mükemmelleştirir.[60]

5. Strauss ve Bloom yine de şu savı öne sürebilir: Her ne kadar filozof başkalarının yararı için adil bir biçimde hareket edecek olsa da, yönetme faaliyetinin, nihai gayesi filozofun ruhsal uyumu yakalaması ile uzaktan yakından ilgisi olmayan, büsbütün farklı bir faaliyet olduğu gerçeği değişmez. Strauss ve Bloom yönetme faaliyetinin umumi adalet kavramı içerisinde yer aldığını inkâr edebilirler. Filozof adil davranmalıdır demek ile filozof yönetmelidir demenin aynı şey olup olmadığı tartışılabilir. Bu tür bir yanıtın barındırdığı sıkıntı Platon'un metafiziğinin önemli birtakım unsurlarını göz ardı etmesidir. Şayet Platon'un akıl hakkındaki düşüncelerini doğru bir biçimde kavrarsak, filozofun platonik anlamda adil olan *psyche*'sinin doğal olarak adil davranacağını ve filozofun kendi uyumunu diğer unsurlarda da yaratabilmek için yönetim faaliyetini yerine getireceğini görürüz. Aklın nihai gayesi kendisinin ve diğer kimselerin *psychai*'lerinin platonik adaletidir. Filozofun aklı, kendisinin ve diğerlerinin *psychai*'leri arasında potansiyel adalet alanları yaratacak şekilde tarafsızdır. Platon'un aklın tam da bu şekilde tarafsız olduğunu düşünmüş olması aklın kuramsal işleyişine atfettiği şekilsel özelliklerden de açıkça anlaşılmaktadır. Akıl, kuram oluştururken, duyumsanabilir dünyayı formların düzeninin mükemmel olmayan bir tezahürü olarak algıladığında ayrıntılar arasında tarafsızdır çünkü akıl ayrıntıların dâhil olduğu formlar üzerine kafa yorar. Belli başlı birtakım ayrıntılar (örneğin eylemler) bir formun (örneğin adalet) şu veya bu şekilde suretleri olacaktır, ancak söz konusu ayrıntıların ilgili forma katılım düzeyleri aklın ayırt edebilmesinin tek dayanağıdır. Akıl için ayrıntılar arasında, formlara benzerlik düzeyleri hariç, "özdeksel" bir fark yoktur. Kuramsal ve pratik akıl aynı gücün ya da yetinin iki farklı yönünü oluşturduğuna göre, aklın kuramsal durumdaki işleyişinden pratikteki işleyişi hakkında genelleme yapabiliriz. Akıl pratik durumda kuramsal durum ile aynı şekilde işlediğinden, doğal olarak platonik adaleti, kendi eylem alanına düşen belli başlı tüm *psychai*'lerde eşit olarak yinelemek arayışındadır.[61] Tıpkı kuramsal durumda olduğu gibi, pratik durumda da aklın duyumsanabilir dünyaya ait tüm ayrıntılara ilişkin formları kavrama amacı aynıdır. Dolayısıyla, pratik durumda, aklın formların düzenini yeniden tesis etme amacı benzer tüm durumlarda aynıdır. Kendi kuralını empoze etme yönünde büyük istek duyan ve bütünün yararını gözeten bir unsur olarak aklın doğası göz önünde bulundurulduğunda ve kuramsal biçim çerçevesinde işlediği dikkate alındığında, onun doğal yönetme işlevi neden başka bir *psyche*'ye değil de sadece bir kişinin *psyche*'sine yüklensin? Böyle bir kısıtlama getirmenin gereği yoktur. Filozofun aklı, kendisinin ve diğerlerinin *psyche*'si arasında dahi ayrım yapmak için herhangi bir sebep görmez çünkü "*aklın bakış açısından bakıldığında* arada fark yoktur."[62] Akıl *psychai*'ler arasında ayrım yapmaz çünkü mantıksal çerçevede kendi işleyişinden daha önce gelen bir bireyleşme ilkesi söz konusu değildir. İnsanın *psyche*'si ancak ve ancak aklın işleyişi ve

60 Bkz., sf. 407-408 ve Strauss, *Şehir ve İnsan*, sf. 124-125.
61 Bloom, *Devlet*, sf. 309.
62 A.g.e. sf. 407.

platonik adaletin gerçekleştirilmesi yoluyla ahenkli bir bütün halini alabilir. Aksi takdirde *psyche*, birbirinden farklı ve birbiri ile çekişme halinde olan güçlerin hüküm sürdüğü bir halde kalır. Akıl, *psyche*'nin bütünlüğünün yegâne temeli olan düzeni sağlar ve bu sayede *psyche* tek bir bütün halinde kendi karakterine ulaşır. Şayet aklın işlevi rasyonel bir düzen oluşturmak ise ve eğer bir eylem sahibinin kimliğinin bütünlüğü yalnızca kendi *psyche*'sinin olması gereken düzenine bağlı ise, o zaman aklın *psychai*'ler arasında ayrım yapmasının bir anlamı yoktur çünkü mantıksal olarak aklın işleyişinden önce gelen ve aklın tarafını tutabileceği tek bir bütün yoktur. Akla, iradeye ve bedensel arzuya "sahip olan" ve aklın tarafını tutabileceği başka bir "kimlik" yoktur. Filozofun aklı, formlara dayalı ruhsal uyumu doğal olarak yarattığından, onun doğal rolü, üzerinde düzenin tesis edilebileceği tüm *psychai*'lere potansiyel olarak uzanmaktadır. Filozofun aklının ben-merkezci bir işleyişe indirgenmesine neden olabilecek bir ilke söz konusu değildir. Bu durumda siyasi yönetme faaliyeti aklın doğal işlevinin yerine getirilmesi şeklinde ifade edilebilir.[63]

6. Platon'un akla ve *psyche*'nin bütünlüğüne dair kendine özgü kavrayışından doğan bu sonuç, onun felsefi yönetim kavramını hatırladığımızda daha üst düzeyde bir anlaşılabilirlik kazanır. Bazı yorumcular bu görüşü oldukça münferit bulmuş ve dolayısıyla bu görüşün *siyasi* karakterini bütünüyle yadsımışlardır.[64] Wolin'e göre, Platon'un felsefi yönetimi siyasi değildir çünkü bu görüş kati bir düzenin uygulanmasını ve anlaşmazlık, çatışma, uzlaşma, rekabet, ikna gibi tamamı ya da bir kısmı çok sayıda modern yorumcu tarafından "siyasetin"[65] yapıtaşları olarak görülen özelliklerin kamu yaşamından çıkarılmasını öngörür. Siyasetin bu şekilde anlaşıldığı bir ortamda yönetme faaliyeti elbette filozofun doğasına aykırı olarak görülecektir. Strauss ve Bloom siyaseti siyaset bilimci gözüyle algıladıkları ve Platon'un siyasi yönetim anlayışının ne denli özgün bir anlayış olduğunun farkına varamadıkları için, filozofun formlar üzerine derinlemesine düşünmesi ile yönetme faaliyetinde bulunması durumlarını birbirinden oldukça keskin bir biçimde ayırma eğilimindedirler. Buna göre, formların uyumu siyasetin temelini oluşturan uygulamalardan o denli uzak görünmektedir ki, sonuç olarak felsefi siyaset filozofun doğasını çarpıtan, doğal olmayan bir birleşim olarak algılanmaktadır. Strauss ve Bloom *Devlet*'in "siyasetin sınırları"nı ortaya koyduğunu ifade etmektedir çünkü Platon'un söylediklerini içinde bulunulan döneme uygun düşmeyen bir biçimde *kendi* siyaset anlayışlarına göre yorumlamış, onun ne söylediği değil kendi anlayışlarına göre ne söylemiş olabileceği üzerinde durmuş ve dolayısıyla onun siyasi yönetim ile ilgili varsayımlarını yanlış anlamışlardır. Öte yandan Wolin, siyaseti şartlı olarak tanımlamasına ve Platon'un felsefi yönetim anlayışının siyasi olmadığını ifade etmesine rağmen, Platon'un yönetim ile ilgili görüşlerinin kendine özgü olduğunu kabul etmiştir.

Devlet rekabet, çatışma vb. özelliklerin yalnızca yozlaşmış *polisler*'de siyasetin

---

63 Bkz. G. Vlastos, "Sokratik Bilgi ve Platonik Kötümserlik," *Philosophic Review,* 66 (1957), 237-238.

64 A.g.e. sf. 238.

65 Bkz. A.W.F. Adkins, *Erdem ve Sorumluluk* (Oxford, 1960) sf. 290-292 ve Aronson, "Mutlu Filozof," sf. 393-398, her ikisi de bu durumu şiddetle savunmaktadır.

unsurları olarak ortaya çıktığını ve bunların olması gereken siyasi düzenden sapmaya neden olduklarını ortaya koymaktadır. Platon ideal siyasi yönetimin filozofun doğasına aykırı olduğu görüşünde değildir. Zira onun anlayışına göre yönetici olası görüş ayrılıklarına katılmaz ya da hakemlik etmez. Platon'a göre yöneticiler öncelikli olarak kanun yapıcı da değildir. Ona göre yönetici doğru *paideia*'nın koruyucusudur - ki bu da çok sayıda gerekliliği beraberinde getirir.[66] Yöneticilerin amaçları halklarının *psychai*'lerinin uyumunu geliştirmek suretiyle onların mümkün olduğu ölçüde faydalı olmalarını sağlayacak eğitim ile ilgili düzenlemeleri ve toplumsal işlevlerdeki ayrışmayı temin etmek ve bu durumun devamlılığını sağlamaktır. Halkın yaşamı ve *psychai*'leri felsefi aklın idaresinde düzenlenir. Bu da her bir bireyin *psyche*'sini bir bütün haline getirerek tüm halkı daha büyük bir bütün olan *kallipolis*'e bağlar. Doğru eğitimden geçen ve toplumsal işlevlerini yerine getiren halk belirli bir düzeyde platonik adaleti yaşar. Siyaset bu şekilde anlaşıldığında filozofların yönetici olduğu sistemden daha uygun bir sistem düşünülemez çünkü bu sistem ahlaki ve toplumsal bütünün, formların uyumuna göre biçimlendirilmesine dayanır. Akıl, siyasi bir bütünlük içerisinde bedensel arzu, irade ve aklın doğal uyumunu yakalayarak kendi doğasını en üst düzeyde gerçekleştirir. Yönetme faaliyeti aklın *psyche*'deki rolünün doğal bir uzantısıdır.

7. Yukarıda belirtilen bakış açısı Sokrates'in filozoflar hakkında söylediği "hem felsefe ile meşgul olmaları hem de şehri yönetmeleri doğaları gereği onlara uygundur" (474c) ifadesini anlaşılabilir hale getirmektedir. Sokrates yozlaşmış *polisler*'de kamu yaşamından uzak duran filozofun kendisini tam anlamıyla gerçekleştirmediğini açıkça ifade etmektedir. *Kallipolis*'te ise filozof "daha fazla gelişecek, kişisel olanların yanı sıra halkla ilgili olan unsurları da koruyacaktır" (497a). Öyleyse filozofların yönetme faaliyetine karşı isteksiz olduklarına dair referansların kaynağı nedir? Platon yönetme faaliyeti ile uğraşmanın filozofların *ödemonya*'larının eksilmesine yol açtığını mı ima etmektedir? Hayır çünkü ilgili referanslar filozofların kendi *psychai*'lerinde başarı ile tamamladıkları görevlerini – diğer bir deyişle irade ve bedensel arzularını düzenleme görevini – kamu dünyası söz konusu olduğunda daha geniş ve daha zorlu bir pencereden gördüklerini kastetmektedir. Bu görevi üstlenmek konusunda bireysel olarak isteksiz olmaları bu görevi yerine getirme rolünün onlara uygun olmadığı anlamına gelmez. Zira Platon aklın yönetme faaliyetini yerine getirmesini öncelikli ve doğal bir zorunluluk olarak ifade etmektedir. Yönetme faaliyetinin yerine getirilmesinin reddi, aklın etki alanı üzerinde suni bir kısıtlamaya yol açar ve bu durum filozofun şahsi mutluluğu gerekçesi ile savunulamaz. Platon *ödemonya*'yı, çok açık ve net bir biçimde, hissedilen tatmin duygusu olarak değil; akıl, irade ve bedensel arzunun doğal uyumu olarak tanımlamaktadır. Ayrıca filozofların *şahsi* mutluluğu Platon'un önceliklerinden biri değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mantık olarak *psyche*'yi oluşturan unsurlardan önce gelen, bu unsurlara "sahip olan" ve hissettiği mutluluk bu unsurların düzenlenme durumuna göre değişen bir şahsi kimlik söz konusu değildir. Platon'un *ödemonya* kavramını platonik adaletin akıl, irade ve bedensel

66 Barker, *Yunan Siyasi Teorisi*, sf. 234-235.

arzu sahibi bireyler üzerindeki etkileri olarak algılarsak büyük bir yanılgıya düşmüş oluruz. *Psyche*'nin unsurlarının rasyonel düzen içerisinde olması düşüncesi birey düşüncesinden önce gelir çünkü bireyin kimliği söz konusu rasyonel düzene dayalıdır. Bireysel, ahlaki ve toplumsal bütünde *ödemonya* akıl, irade ve bedensel arzunun uyumuna dayanır. Dolayısıyla filozofun yönetme faaliyetini üstlenmek konusunda isteksiz olması onun şahsi mutluluğu ile gerekçelendirilemez. Zira *ödemonya*, doğru anlaşıldığı zaman, bir kimseyi çevresindeki kişilerden ayıran şahsi bir durum değil, aksine idealde kişileri birleştiren, gayri şahsi ve kişilik ötesi (transpersonal) rasyonel bir düzenlemedir. Sokrates'in, kendisinin ve muhataplarının tüm *polis*'in *ödemonya*'sını göz önünde bulundurduklarını ısrarla belirtmesi oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Buna karşılık bir *polis*'in tıpkı bir bireyin olduğu gibi *ödemon* olamayacağı düşüncesi, içerisinde bir yanlış anlamayı barındırır. Sokrates dinleyicilerini kişisel tatmin anlamındaki mutluluk kavramından uzaklaştırarak ben ötesi rasyonel uyum anlamındaki *ödemonya* fikrine yöneltmiştir. Filozoflar en nihayetinde kendi potansiyellerini kullanmaktan doğan tatminleri ile *kallipolis*'teki siyasi rolleri arasında herhangi bir uyuşmazlık olmadığını fark ettiklerinde, yönetme faaliyetini üstlenerek halkları ile bağ kurar ve gelişimlerini en üst düzeyde gerçekleştirirler.

Dolayısıyla *Devlet*'in filozofun *polis*'e hizmet etmesinin kendini gerçekleştirmesi ile bağdaşmadığını ortaya çıkarmak suretiyle "siyasetin sınırlarını" ortaya koyduğu söylemi gerçeği yansıtmamaktadır. Bireysel ve umumi fayda birbirine zıt değildir. *Kallipolis*'te felsefi doğa kendi mükemmeliyeti yüzünden toplumun geri kalanından ayrılmaz çünkü rasyonel düzenin gerçekleştirilmesi her ikisi için de gereklidir. Filozoflar yönetme faaliyetini gerçekleştirmeyi reddederlerse doğaya aykırı bir tavır içerisine girmiş olurlar. Bu nedenle Platon'un onların yönetmeye dair zorlanmaları gerektiğini ifade etmiş olması oldukça anlaşılır bir durumdur. *Devlet*'in "siyasetin sınırlarını" ortaya koymadığını, aksine gerçek anlamda ideal bir siyasi düzeni tarif ettiğini anladığımız zaman, Platon'un amaçlarını da daha doğru bir biçimde anlayacağız.

Çeviri: Özlem Temizöz

siyasi ve etik bir kavram olarak özgecilik düşüncesi

Recep Batu Günör

Özgecilik düşüncesi, günlük hayattaki siyasi ve etik pratiklerle çok yakından ilişkili olmasına rağmen, üzerinde çok az durulan bir konudur. Türkçede "diğergamlık" ve "hasbilik" gibi terimlerle de ifade edilen özgecilik kavramının içeriği düşünüldüğünde, özgeciliğin bu kadar az tartışılmış olması çelişkili gözükmektedir. Bu çelişkinin nedeni ise geçmişte ve günümüzde sürekli tartışma konusu olan birçok problemin doğrudan özgecilik düşüncesi ile ilgili olmasıdır. Hayırseverlik ve iyilikseverlik, serbest piyasa tartışmaları ve sosyal devletin gelişmesi gibi birçok teorik konunun yanında, afet bölgesindekilere veya uzak yerlerdeki yoksul insanlara karşı insani görevlerimiz gibi birçok pratik problemin arka planındaki konular hep özgeciliğin ilgi alanındadır. Bir devletin yoksul yurttaşlarına yardım edip etmemesi gerektiği gibi büyük bir problemden, karşı komşunun evine hırsız girdiği görüldüğünde polise haber verip vermemek gerektiği gibi basit bir olaya değin birçok konu ve problem, özgecilik düşüncesini yakından ilgilendirir.

Özgecilik düşüncesinin önemi özellikle günümüzde oldukça artmıştır. Bunun en önemli nedeni ise gelişen iletişim araçları ve bilgi teknolojileri sayesinde bir kişinin

eyleminin, o kişinin tanımadığı birçok insana etki etmesidir. Daha başka bir deyişle artık tek bir kişinin eylemleri bile pek çok kişinin kaderini etkilemektedir. Bu etkiler olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilmektedir. Dolayısıyla hayatını devam ettirmek ve kolaylaştırmak adına toplum halinde diğer insanlarla bir arada yaşayan insanların eylemlerini belirlemede özgecilik düşüncesi belirleyici olabilmektedir. Böylesine büyük bir etki yaratma imkanına sahip günümüz insanları için özgecilik, adeta bir yol gösterici konumundadır.

Biyoloji, iktisat, sosyoloji ve psikoloji gibi disiplinler tarafından konu edinen özgecilik düşüncesinin felsefe ile bağlantısı özellikle etik ve siyaset alanındadır. Öncelikle özgecilik düşüncesi, insanların eylemlerini ve o eylemlerin nedenlerini ele aldığı için, etik açısından önemli bir düşüncedir. Aynı zamanda özgecilik düşüncesi, toplumdaki bireylerin birbirleri ile ilişkilerini şekillendirdiği ve toplumsal bir düzen amacı güttüğü için de aynı zamanda siyaset felsefesinin de önemli bir konusudur.

ÖZGECİLİĞİN KELİME ANLAMI

Özgecilik kavramı tahlil edilirken öncelikle bu kavramın kelime ve sözlük anlamlarını incelemek gereklidir. Özgecilik Osmanlıcada diğergâmlık veya hasbîlik olarak ifade edilir. Diğergamlık ise Osmanlıca sözlüklerde "başkalarını düşünen" (Develioğlu, 1986, s. 218) şeklinde tanımlanırken, hasbilik ise "gönüllülük, gönüllü, ve karşılıksız iş yapma» (Parlatır, 2006, s. 589) olarak açıklanır. Görüldüğü üzere Osmanlıcada başkalarına karşı karşılıksız eylemde bulunma anlamına gelen özgecilik kavramı, "insanlığı, insanları çıkar gözetmeden sevme, kişinin kendisini başka insanların ve toplumun refahına, genel iyiliğine adaması tavrı, bencilliğin ve bireyciliğin karşısında yer alan tutum" (Cevizci, 1999, s. 666) olarak da felsefi sözlüklerde tanımlanır. Diğer taraftan özgecilik kavramının Fransızca karşılığı olan "*altruisme*" terimini ilk defa Auguste Comte (öl.1857) *Système de Politique Positive* adlı eserinde kullanmış ve hayalindeki toplum modeli için özgecilik teorisini geliştirmiştir. Özgecilik kelimesi Latince *alter* ve *ui* kelimelerinin birleşiminden meydana gelir ve harfi harfine "öteki için" anlamına gelir (Seglow ve Scott, 2007, s. 1). İngilizce olarak ise ilk defa altruism kelimesi, Comte'un çalışmalarını İngiltere'de tanınır hale getiren George H. Lewes tarafından 1853 yılında kullanılmıştır (Seglow ve Scott, 2007, s. 2).

Özgecilik kavramının herkes tarafından kabul edilen genel bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Bunun nedeni farklı disiplinlerin özgeciliğin farklı özelliklerine vurgu yaparak özgecilik kavramını tanımlamalarıdır. Örneğin özgecilik; "İnsanların diğerlerini gözeten tüm eğilimlerine gönderme yaparak, egoizmin zıttı" (Horowitz, 2005, s. 48) olarak tanımlanabileceği gibi "tek yönlü yardım davranışı" (Clavien ve Chapusiat, 2012)olarak da tanımlanabilir. Özgecilik, "diğerlerinin ilgilerine veya refahına bencil olmayan bağlılık, özellikle de eylemin ilkeselliği" (Hester, 1996, s. 32) olarak tanımlandığında daha ziyade normatif bir değerlendirilmeye tabi tutulur. Bu tanımlardan hareketle özgecilik, genel olarak kendini değil de başkalarını gözeten eylemlerde bulunma şeklinde kavramsallaştırılabilir.

Psikolojik açıdan değerlendirildiğinde prososyal davranış (Karadağ ve Mutafçılar, 2009, s. 42) (kişilerarası olumlu davranış) ile birlikte açıklanan özgecilik, biyolojik açıdan incelendiğinde ise hayvanların evrimsel davranış ilkeleri ile birlikte açıklanır. "İlkçağda ahlak ile ilgilenen düşünürler, özgeciliğin ahlak felsefesinin problemlerinden birisi olduğunu söylerlerken, modern ahlak teorileri özgeciliğin ahlak felsefesinin en önemli ilgi alanı olduğunu belirtirler"(Bunnin, 2004, s. 22). Bütün bu tanımlardan da anlaşılacağı gibi, farklı disiplinler özgecilik düşüncesini farklı yönlerden incelemiş ve bunun için de farklı özgecilik tanımları geliştirmişlerdir.

ÖZGECİLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Toplum halinde bir arada yaşayan insanların yapıp ettikleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, özgecilik kavramının hayatın içinde ve merkezinde yer aldığı görülmektedir. Özgecilik kavramının doğrudan bir şekilde günlük hayatta kullanılmamasının nedeni, bu kavram yerine farklı kavramlar türetilmiş olmasıdır. "Özgecilik bazen verme, paylaşma, işbölümü yapma, yardım etme ve diğer insanlar merkezli veya toplum yanlısı davranışın başka herhangi bir formu ile, birbirlerinin yerine geçebilir bir şekilde kullanılır"(Monroe, 1996, s. 6). İnsanlar bu gibi kavramları sık sık kullanırlar. Günlük hayatta özgecilik kavramının kullanılmaması, bu kavramın önemsiz ve gereksiz olduğu anlamına gelmez. İnsanların kullandıkları yardımseverlik, iyilikseverlik, paylaşma, işbölümü gibi kavramların ne anlama geldikleri ve toplumda ne işe yaradıkları gibi sorunlar, özgecilik düşüncesinin ele aldığı sorunlardır. Dolayısıyla aslında ahlak felsefesi açısından tüm bu kavramlarla oldukça yakın bir ilişki içindeki özgecilik kavramının da insan hayatında önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

Özgecilik kavramının tarihsel gelişimine baktığımızda bu kavramı ilk kez ünlü Fransız düşünürü Auguste Comte'un 19.y.y.'da kullandığını görürüz. Comte, özgeciliği "başkaları için yaşama eğilimi veya arzusu" (Comte, 1875, s. 2) olarak tanımlamıştır. Comte, bireylerin egoizm doğrultusunda eylemde bulundukları zaman sadece kişisel çıkar ve kişisel memnuniyet arama eğilimi gösterdiklerini belirterek, özgecilik ile egoizm arasında bir karşıtlık olduğunu belirtir. Önemli bir sosyolog olan A. Comte, özgeciliğin daha ziyade ahlaki bir boyutu olduğunu düşünmektedir. Comte, bu düşüncesini şu sözlerle açıkça ortaya koyar; "egoizmi özgeciliğe çevirmek için entelektüel etki kadar ahlaki etki de gereklidir." (Comte, 1875, s. 3-4). Yani, Comte'un hayal ettiği toplumun gerçekleşebilmesi için özgeciliğin ahlaki bir boyutunun olması gereklidir. Yine buna göre bireyler toplumda etkin bir biçimde yer alırlar ve onların eylemlerinin seçimlerinde önemli olan nokta özgeci eylemleri seçmeleridir.

Comte'un pozitivist dünya görüşü ile özgecilik arasında doğrudan bir ilişki vardır. Comte'a göre, "ahlakın eseri, şahsi dürtüyü sosyal dürtüye tabi kılmak ve insaniyeti hayvanata hakim kılmaktan ibarettir. Özetle, bu dünyada, kendisi için değil, diğerleri için yaşamaktan ibarettir" (Bertrand, 2001, s. 53). Comte'a göre egoist bir toplumda hayat çekilmez olur ve yaşanılamaz. Akıl sahibi varlıklar olarak insanlar, kendi arzularının

peşinden koşmak yerine, diğerlerinin iyiliğini düşünen eylemlerde bulunmalıdırlar. Ahlaklı bir toplum ancak bu sayede mümkün olur.

Özgecilik düşüncesini ilk kez sistematik bir biçimde ele alan Auguste Comte'dan sonra özgecilik düşüncesi farklı düşünürler ve farklı disiplinler tarafından da ele alınmıştır. Bu farklı disiplinler arasında özellikle biyolojinin önemli bir yeri vardır. Başka bir deyişle özgecilik düşüncesi ile ilgili olarak "biyolojik özgecilik" kavramından söz edilebilir.

BİYOLOJİ ALANINDA ÖZGECİLİK

Biyoloji alanında özgecilik, genellikle diğer canlıların sağlığını arttırıcı ve eylemde bulunanın kendi sağlığının sürekli azaltıcı davranış olarak tanımlanır. Bu formdaki özgeciliğe "üremeci özgecilik" (Clavien ve Chapusiat, 2012, s. 4) denir. Özgeciliğin bu versiyonu, üreme ile ilgilidir ve anne baba ile evlatları arasındaki ilişkiye göre açıklanır. Üremeci özgecilik daha çok hayvanlar üzerinde gözlenebilen bir özgecilik türüdür.

Üremeci özgeciliğe örnek olarak hayvanların diğer arkadaşlarının yavrularını büyütmesine yardım etmek için kendilerinin üremekten vazgeçmeleri, içinde yaşadıkları grubu ya da koloniyi korumak için kendilerini tehlikeye atmaları, koloniye zarar verebilecek kendilerinden daha güçlü başka bir hayvana karşı grubunu uyarmak için bütün tehlikeyi kendi üzerlerine çekmeleri, yiyeceklerini ve yaşadıkları yerleri paylaşmaları gibi davranışlar gösterilebilir. Üremeci özgeciliğin klasik örnekleri termitler, karıncalar ve bazı arılar gibi kast sisteminin hakim olduğu canlılarda görülebilir. Bu türlerde, «işçiler genellikle kısırdırlar, yani doğrudan üreme şansları yoktur, onlar kraliçe ve erkeklerin döl sayılarını arttırırlar" (Clavien ve Chapusiat, 2012, s. 5).

Biyoloji alanındaki özgecilik düşüncesinin bir diğer boyutu da "evrimci özgeciliktir". Evrimci özgecilik, davranışsal özgeciliğin bir formudur; eylemi sadece o eylemi gerçekleştiren organizmanın uyumuna ve diğer organizmaların uyumunu arttırmaya indirger. Yani eylemi güdüleyen özelliğin ne olduğu değil de eylemin sonucunda organizmanın üreme ve soyun devamı amaçlarına uyup uymaması önemlidir. Evrimci özgecilik, özgeciliği sadece evrimin doğal bir yapısı olarak görür.

Evrimci teorisyenler özgeciliği, bireyin soyunun sonuçlarına göre tanımlamışlardır. Başka bir deyişle, evrimci görüşe göre özgeci eylemin nasıl olduğu yani o eylemi neyin güdülediği önemli değildir. Önemli olan tek şey, soyun başarılı bir şekilde devam edip etmemesidir. Bu şekilde bir özgecilik anlayışının, bu çalışmanın konusu olan ahlaki özgecilik ile örtüşmediği açıktır. Çünkü ahlaki özgeciliğe göre eylemin yapıldığı zaman sonucunun ne olduğunun yanında, insanları bu eylemleri yapmaya neyin güdülediği önemlidir.

FELSEFE ALANINDA ÖZGECİLİK

Farklı disiplinler tarafından ele alınmasına rağmen özgecilik kavramı esasen felsefi bir kavramdır. Bunun nedeni ise daha önceden de belirtildiği gibi özellikle insan eylemlerinin kaynağını sorgulayan ve bu anlamda insanlar arasındaki ilişkileri şekillendirme amacı

taşıyan özgecilik düşüncesinin, yine insanlar arası eylemlerin neliğini sorgulayan etik ve birey-toplum ilişkisini açıklamaya çalışan siyaset felsefesinin ilgi alanlarının aynı olmasıdır. Başka bir deyişle "insanların diğer insanları barındıran bir dünyaya doğduğu gerçeği" (Ross, 1972, 156) nden hareketle, insanların, yaşadıkları dünyadaki diğer bireylerin varlıklarını ve dolayısıyla da ilgilerini göz ardı edemeyeceği iddia edilebilir. Bunu göz ardı eden insanlar belki de vardır fakat onların varlığı bu düşüncenin yanlışlığını ortadan kaldırmaz. İnsanlar, diğer insanlarla etkileşime ve iletişime geçmeden varlıklarını devam ettiremezler. Dolayısıyla da insan, etkileşime geçtiği diğer insanların ilgilerini düşünmek zorundadır.

Özgeciliği etik ve siyasi açılardan ele alabilmek için öncelikle birey ve toplum ilişkisini açıklayabilmek önemlidir. Toplumun bir bütün olarak mı yoksa tek tek bireylerin oluşturduğu bir topluluk olarak mı tanımlandığı, başka bir deyişle, tek tek bireylerin önemine vurgu yapmanın mı yoksa bireylerden ziyade toplumu bir bütün olarak görmenin önemine mi vurgu yapıldığı önem kazanmaktadır. Ahlaklılığı eğer, bireylerin tıpkı diğerlerinden aldığı faydalar gibi diğerlerine karşı yapmaları gereken görevleri, sosyal ilişkileri içerir bir şekilde tanımlarsak, o zaman ahlaki özgecilik daha anlaşılır olabilir. Fakat burada da toplumdaki herkesin mümkün olduğu kadar çok fayda görmesini öngören faydacılık ile özgeciliğin bir benzerliği görülebilir. Oysa temel olarak özgecilik ile faydacılık birbirlerine zıt iki düşüncedir. Bunun nedeni ise, faydacılığa göre eylemlerin kişiye fayda sağladığı ölçüde ahlaki olması iken, özgeciliğe göre ise ahlaki olarak değerlendirilen eylemlerde kişinin bir fayda gözetmemesidir.

EGOİZM-ÖZGECİLİK İLİŞKİSİ

Felsefe tarihinde özgecilik düşüncesi, genellikle onun karşıt kavramı olan egoizm kavramı ile birlikte incelenmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Egoizm, en basit tanımıyla "insanların kendi arzularını tatmin etmesinin, onlara eylemde bulunmak için yeterli bir güdü verdiğini" ileri süren teoridir. Buna göre egoizm, bütün insanların kendi kişisel çıkarını gözeterek eylemde bulunması gerektiğini öne sürer. Felsefe açısından egoizm ve özgecilik arasındaki ilişki, temel olarak bir karşıtlık ilişkisidir. Egoizm, kişinin kendi ilgilerinin önemli olduğunu ve diğer insanların ilgilerinin önemsiz olduğunu iddia ederken, özgecilik ise kişinin kendi ilgilerinin değil diğer insanların ilgilerinin önemli olduğunu ve buna göre davranılması gerektiğini iddia eder.

Her insanın kendi ilgilerini düşünmesi aslında normaldir ve kimse kendi temel ihtiyaçları peşinde koştuğu için ayıplanmaz. Fakat aynı zamanda kişinin dışında diğer insanların ihtiyaçları da önemlidir ve insanlar başkalarına yardım edebilecekleri zaman da yardım ederler. Bu davranış da normal bir davranış olarak değerlendirilir. Aslında ahlak felsefesinde egoizm ve özgecilik tartışması temel olarak tek bir soru etrafında şekillenmiştir: İnsanlar eylemde bulunurlarken kendi ilgilerini mi düşünürler yoksa başkalarının ilgilerini mi? Başka bir deyişle, insanların eylemde bulunmalarını sağlayan güdüler, ben merkezli midir yoksa diğeri merkezli midir?

Bu sorulara farklı cevaplar veren düşüncelerden egoizme göre; "başkalarına

yardım etme şeklindeki eylemler için nihai olarak tek gerekçelendirme, onların kişinin kendi iyiliğini maksimize etmeleridir. Aslında burada, kişi yine de diğerlerine onların uğruna değil de kendine yardım eder"(Craig, 2005, s. 215). Eğer "özgecilik" sadece diğerleri uğruna diğerlerinin yararı için olan davranışı tanımlamak için kullanılırsa, o zaman egoizm, özgeciliğin zıddıdır. Felsefe tarihinde egoizm düşüncesini sistematik bir şekilde savunan düşünürlerin başında Thomas Hobbes gelmektedir.

Thomas Hobbes, modern etiğin ve siyaset felsefesinin doğuşu ve gelişiminde önemli bir yer tutar. Ona göre ahlakî değerler sadece bireyin kendisine bağlıdır. Ne topluma, ne de bir kutsal anlayışına dayanmayan ahlaki değerler, bireyin kendi arzu ve isteklerinde şekillenirler. Temel olarak Hobbes'un siyaset ve ahlak ile ilgili görüşleri içiçe geçmiştir. Filozof, hem siyaset hem de ahlak ile ilgili kuralları aynı yerde görür: toplumun içinde. Hobbes'un düşüncesinde "insanlar doğuştan eşittir" (Hobbes, 2005, s. 92). Genel olarak olumlu bir fikir olan eşitlik fikri, Hobbes'un düşüncesinde olumsuz bir mahiyet kazanır çünkü insanlar hep kendi çıkarlarının peşinden koşarlar.

Hobbes'un ahlakilik teorisi, insanları, daima kendi egoist arzularını tatmin etme peşinde olan insanlar olarak tanıtır ki bu arzular arasında temel olanı da hayatta kalma arzusudur. Hobbes, insan eylemlerinin temelinde egoist dürtüler bulunduğunu ifade eder. Ona göre temelinde iyilikseverlik veya başkasını düşünme olduğu sanılan eylemlerin altında bile egoist eğilimler yatmaktadır. Hobbes bu düşüncesini daha açık bir şekilde ifade etmek için insanın iki duygusunu örnek verir; "acıma ve iyilikseverlik" (Hobbes, 2005, s. 52). Benim acıma duygum, acı çeken insanın yerinde kendimi hayal ettiğimde duyduğum rahatsızlığa bağlıdır. Benim arkadaşlarıma ve aileme karşı olan iyilikseverlik duygum, benim diğerlerine yardım etme gücümü duymam şeklindeki kişisel zevke dönüşür.

Hobbes ayrıca şunu iddia eder: "kişinin yabancılara karşı olan iyilikseverlik duygusu "iyilikseverlik" olarak adlandırılmamalı arkadaşlık elde etme arzusu olarak anlaşılmalıdır" (Fieser, 1997, s. 81). Yani Hobbes'a göre, dışarıdan nasıl görünürse görünsün bütün eylemlerin temelinde kişisel bir çıkar vardır. Bu çıkar, bazen kendini başkalarına iyi gösterme bazen meşhur olma bazen de kişisel zevk alma şeklinde kendini gösterebilir. Hobbes bu konu ile ilgili olarak ilginç bir örnek verir. Ona göre insanların egoist özellikleri doğuştan ölümlerine kadar görülebilir. "Bebekler yiyecek ve rahatlık için feryat eder, ters huylu yaşlılar da sürekli olarak ilgi beklerler" (Billington, 1997, s. 57). İnsan, doğduğu andan itibaren hayatının sonuna kadar kendi isteklerinin ve ilgilerinin peşinden koşar. Görüldüğü üzere Hobbes'un bu fikirleri esasen özgecilik düşüncesine taban tabana zıt fikirlerdir.

ARTHUR SCHOPENHAUER VE MERHAMET-ÖZGECİLİK İLİŞKİSİ

Egoizm ile özgecilik arasındaki ayrımda, kendi yerini egoizmi eleştirerek belirleyen en önemli düşünürlerden biri Arthur Schopenhauer'dir. 1788-1860 yılları arasında yaşamış ünlü Alman filozofu Schopenhauer, eserlerinde doğrudan olarak özgecilik terimini

kullanılmamasına rağmen, özellikle merhamet kavramı üzerinden etik alanında özgeciliğin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle insan davranışları arasında en asillerinden birisi olan merhametin önemini vurgulayan filozof, bu kavram ile birlikte diğer insanların ilgilerinin farkına varabileceğimizi belirtmiştir. Schopenhauer'e göre, "ahlaki eylem başkalarını düşünmeyi gerektirir" (Schmid, 2010, s. 224). Schopenhauer'a göre etik, "reel dünyadan kopuk, dolayısıyla da mutlak, çelişkisiz ilkeler türetmek anlamına gelmeyip kökeni egoizmde, kişisel çıkarlarda yatmayan bir insan eylemi bulmak, etiği ampirik, somut, hayat içinde bir ilkeye dayandırmak" (Atayman, t.y., s. 123) demektir.

İnsan eylemlerinin kaynağını araştıran Schopenhauer'e göre «insan davranışlarının üç temel güdüsü vardır: kötülük (kişinin başkalarının acı çekmesini amaçlaması), egoizm (kişinin kendi rahatını amaçlaması) ve merhamet (kişinin başkalarının rahatını amaçlaması)" (Akçetin, 2009, s. 57). Bu güdülerden egoizm ve kötülüğe göre yapılan eylemler ahlaki olarak değerlendirilemezler. Bir eylemin iyi olarak değerlendirilebilmesi için, merhamet duygusu tarafından güdülenmesi gereklidir. Merhamet tarafından belirlenmemiş ve şekillendirilmemiş hiçbir eylemin ahlaki değeri yoktur.

Schopenhauer'e göre kötü eylemlerin kaynağı olan egoizm ve kötülüğün iki maksimi vardır. Egoizmin maksimi "kimseye yardım etme, bilakis eğer sana bir faydası varsa herkese zarar ver" önermesi iken kötülüğün maksimi ise "kimseye yardım etme, bilakis elinden geldiği kadar herkese zarar ver" (Tsanoff, 2009, s. 321) önermesidir. Daha önceden belirtildiği gibi eğer bir eylem bu iki güdünün birinden kaynaklanıyorsa, o eylemi iyi olarak değerlendiremeyiz. Schopenhauer'e göre bu iki etmen tarafından güdülenen eylemler, merhamet tarafından güdülenen eylemlerden daha fazla olmasına rağmen, merhamet tarafından güdülenen eylemlerin peşinden koşmak gerekir.

Schopenhauer, egoizm ile ilgili olarak; "egoizmde her şey benim içindir ve başkaları için olan bir şey yoktur" (Schopenhauer, 2007, s. 58) der. Buna göre egoist olarak hareket eden bir kişi sadece kendi ihtiyaçlarını, kendi arzularını veya kendi çıkarını düşünür. Bunun tersi ise "ahlaki eylemlerin temelinde merhametin olmasıdır" (Schopenhauer, 2007, s. 59). Schopenhauer'in düşünce sisteminde kötü eylemler egoist eylemler iken iyi eylemler ise merhamet duygusuyla yapılan eylemlerdir.

Düşünüre göre merhamet ilkesi sayesinde kişi diğer insanların sıkıntılarının farkına vararak, o sıkıntıları çözmek için hareket etmek ister. Bu eylemini de hiçbir karşılık beklemeden gerçekleştirir. Merhamet düşüncesi insanlarda zorunlu olarak vardır ve insanlar aslen bundan kaçamazlar. Bunun nedeni Schopenhauer'in kötümserlik fikrinde yatmaktadır. "Dünyanın temel durumu, ebedi eksiklik, yoksunluk, yetersizlik durumudur. İrade'nin doyum taleplerine cevap verememe durumudur. Bu durumun hâkim olduğu yerde, acı, ıstırap da hâkimdir. Acının, ıstırabın belirlediği bu dünyanın bir halkası olduğumuzu bilmek, merhamet duygusu taşımamız demektir" (Atayman, t.y., s. 112). Buna göre dünyada var olan acı ve ıstırap sayesinde insanlarda merhamet duygusu vardır. Nasıl ki insan acıdan kaçınamaz ise aynı şekilde merhamet duygusundan da kaçamaz.

Schopenhauer, kişinin başkasını düşünerek eylemde bulunmasının mümkün olduğunu belirtir. "Bu mümkünlüğün kaynağı olarak da merhamet ilkesini görür" (Schmid,

2010, s. 224). Merhamet ilkesine göre insanlar diğer insanların ilgilerinin farkına varırlar ve onlara göre davranırlar. Görüldüğü gibi Schopenhauer, özgecilik terimini kullanmamış olsa da merhamet ilkesi ile birlikte, özgeci eylemleri desteklemiştir. Hatta Schopenhauer'ın etik anlayışında merhamet kavramı ile özgecilik kavramının eşanlamlı olduğu iddia edilebilir. Bu iddianın en büyük nedeni, Schopenhauer'ın merhamet ilkesini egoizmin karşıtı olarak görmesi ve diğer insanların iyiliklerini düşünmenin sadece merhamet ilkesi ile mümkün olduğunu düşünmesidir.

THOMAS NAGEL'E GÖRE ÖZGECİLİĞİN İMKANI

Özgecilik kavramını doğrudan kullanmamış olmasına rağmen, merhamet kavramı ile birlikte bir anlamda özgecilik düşüncesini savunan Schopenhauer dışında bu kavram üzerine çalışmalar yapmış en önemli isimlerin başında Thomas Nagel gelir. Thomas Nagel, 1937 yılında Belgrad'da doğmuş ve daha sonradan da Amerikan vatandaşlığına geçmiş felsefe ve hukuk profesörüdür. Birçok araştırmacıya göre Thomas Nagel, "20 yüzyılın önemli Amerikan filozoflarının başında gelmektedir» (Pyka, 2005, s. 85). Nagel'in bu önemi, onun özellikle ahlak felsefesi, siyaset felsefesi ve zihin felsefesi alanlarındaki önemli problemler üzerinde etkili analizler yapmış olmasındandır. Nagel'in en önemli eseri 1970 yılında yazmış olduğu "The Possibility of Altruism" (Özgeciliğin İmkanı) adlı kitabıdır. Nagel'in bu kitabı döneminde oldukça büyük bir etki yapmış ve ondan fazla dile çevrilmiştir.

Fedakarlık, yardımseverlik, iyilikseverlik gibi kavramlar yerine doğrudan özgecilik kavramını kullanan Nagel'e göre özgecilik, "açığa vurulmamış güdülere ihtiyaç duyulmaksızın, sadece diğer insanların ilgilerini düşünerek, içten gelen bir şekilde eylemde bulunmadır" (Nagel, 1970, s. 79). Nagel'in özgeciliğin mümkünlüğünü araştırmasının nedeni tam olarak özgeci bir eylemin kolaylıkla tecrübe edilememesidir. Özgecilik, "insanlar için olan genel bir etkilenim ile karıştırılmamalıdır. O, bir his değildir" (Nagel 1970, s. 3). Özgeciliğe göre diğer insanların ilgilerini desteklemek için kişinin doğrudan nedeni vardır. Bu nedenin kaynağı da sempati veya fedakarlık gibi duygulanımlar değil doğrudan akıldır. Buna göre insan, rasyonel olarak diğer insanların ilgilerini desteklemeye meyillidir. Nagel, etiğin temelinin akılda, özellikle de pratik akılda aranılması gerektiğini iddia eder. Pratik akıl, "bir şeye inanan akıl olan teorik aklın zıttı gibi bir şeyi yapan ya da isteyen akıldır" (Liu, 2012, s. 95). Nagel, ahlakın temelini tıpkı Kant'ta olduğu gibi pratik akılda bulur. Ona göre teorik akıl bize inanmamız için nedenler sağlarken, pratik akıl ise nasıl yaşamamız gerektiği ve bunun için de nasıl eylemlerde bulunmamız gerektiği hakkında bize nedenler sağlar. Thomas Nagel'in bu nedenler hakkındaki düşüncesi aslında Kant'ın düşüncesine oldukça benzerdir: "nedenlerin evrensel geçerliliğini yani evrenselliğini kanıtlamaya çalışmak" (Nagel, 2001, s. 69). Nagel'in ahlak felsefesi düşüncesinde ele aldığı başlıca husus insanları belli bir eylemi yapmaları için güdüleyen nedenlerin evrensel olduğudur. İşte bu nedenlerin evrenselliği konusu da pratik aklın alanına giren bir konudur.

Özgecilik ile ilgili şunu ifade etmek gerekir ki Nagel, özgeci olarak değerlendirilecek davranışlarla ilgili olarak çok genel bir tanım yapmaktadır. Yani özgecilik ile ilgili olarak

Nagel sadece çok büyük fedakarlıklar gerektiren eylemlerden bahsetmez. O, bu konu ile ilgili olarak şöyle der; «özgecilik ile ben sadece bir çeşit asil fedakarlığı kastetmiyorum. Ben bu sözle, başkasının kazanç sağlayabileceği veya acıdan uzak duracağı inancı ile güdülenmiş herhangi bir davranışı kastediyorum» (Nagel, 1970, s. 18). Nagel'in burada anlatmak istediği özgeci olarak değerlendirilen eylemlerin, eylemi gerçekleştiren kişinin büyük bir fedakarlığını gerektirmemesidir.

Thomas Nagel'in özgeciliğin nasıl mümkün olacağını araştırdığı etik öğretisi incelendiğinde karşımıza temel olarak üç basamak çıkmaktadır. Bunlar; "Nesnel Nedenler", "Ahlaki İlke" ve "Gayri Şahsi Bakış Açısı" düşünceleridir.

Nesnel Nedenler: İnsan eylemlerini motive eden etmenlerin neler olduğunu araştıran Nagel'e göre eylemlerimizi şekillendiren ve belirleyen niteliklere "nedenler" adını vermek gerekir. Eylemlerimizi şekillendiren nedenleri Nagel ikiye ayırır: «öznel ve nesnel nedenler» (Nagel, 1970, s. 90). Nagel'e göre öznel nedenler, kişinin kendisi, ailesi veya ülkesi ile sınırlanmış ve arzulara dayanan nedenlerdir. Öznel ilkeler özgecilik için bir engeldir çünkü kişisel bir bakış açısı sergilemek zorundadır. Oysa özgeciliğin imkanı için kişisel bir bakış açısı değil kişisel olmayan bir bakış açısı gereklidir. "Kabul edilebilir tek nedenler nesnel nedenlerdir ve kabul edilebilir tek pratik ilkeler kişinin nesnel nedenlere dayanan ilkeleridir" (Nagel, 1970, s. 96). İşte kişiye nesnel nedenler sağlayan ilkeler, kişisel olmayan bir şekilde gerekçelendirilmişlerdir ve özgeciliğin ortaya çıkmasını sağlarlar. Başka bir deyişle Nagel'in düşüncesini sadeleştirecek olursak, öznel nedenlere eylemde bulunan kişi ile yani fail ile ilgili nesnel nedenlere de failden bağımsız nedenler denilebilir.

İnsanların eylemlerini güdüleyen yani motive eden unsurların neler oldukları konusunda oldukça fazla fikir vardır. «İnsanlar iyilikseverlik, sempati, aşk, kişisel çıkar, ve çeşitli diğer etkiler tarafından güdülenebilirler, fakat burada başka bir şey vardır, bunların hiçbiri olmadığı zaman güdü olabilir ve onlar mevcut olduğu zaman insanın üzerinde rasyonel gereklilik durumuna sahiptir (Nagel, 1970, s. 80). Yani Nagel'e göre arzular, kişisel çıkar veya sevgi gibi etmenlerden bağımsız olarak insan eylemlerini güdüleyen bir ilke vardır. İşte bu da diğer insanların ilgilerini gözetmektir. Böylelikle filozofa göre saf özgecilik gibi bir şey vardır.

Ahlaki İlke: Thomas Nagel'in düşüncesinde "pratik akıl yürütmenin bazı biçimsel ilkeleri vardır ve bu ilkeleri araştırdığımız zaman karşımıza sadece bir kaynak çıkar: kişi kavramı" (Thomas, 2008, s. 108). Buna göre Nagel'in ahlak felsefesi ve özgecilik ile ilgili düşüncesi "insanların, kendilerini diğer eşit insanlar arasında sadece bir kişi olarak kabul etmesi" (Nagel, 1970, s. 100) ilkesi ile başlar. Bu ilke ile birlikte insan diğer insanların farkına varır. İnsanlar bu ilkeyi gerçekleştirmek zorundadırlar çünkü bu gerçekliğin farkına varamayan insan ahlaki açıdan doğrulara ulaşamaz ve özgeciliği anlamlandıramaz. Thomas Nagel'in düşüncesinde özgecilik kavramı, kişinin diğerleri arasında bir insan olduğu kavramı ile bağlantılıdır. Bu kavram sayesinde bir kişi kendisini "ben" veya tıpkı herhangi biri olarak görme şansına sahip olur. Burada önemli olan nokta, kişinin "ben" olabilmesine karşılık,

"başkası" da olabilmesidir.

Bu düşünceye göre özgeciliğin mümkün olduğunu ifade eden Thomas Nagel, bu mümkünlüğün temel şartı olarak "kişinin özgeci eylemleri gerçekleştirmesi için, kendisini mutlaka diğer birçokları arasında sadece bir birey olarak gözetmesi" (Liu, 2012, s. 96) ni görür. Bir anlamda bu bir gerekliliktir ve bu gerekliliğin iki önemli sonucu vardır. Birincisi, kişi bu sayede ahlaki değerler ölçeği içinde diğerlerinin varlığının durumunu geliştirir, ikincisi ise kişi kendisi ve diğerlerini tarafsızca gözeterek kendisinin şahsi önemini düşürür. Nagel, The Possibility of Altruism adlı kitabının her bölümünde kendinizi, diğerleri arasında sadece bir insan olarak düşünmek ne anlama gelir? sorusunu cevaplamaya çalışmıştır. Bu sorunun en basit yanıtı, bu ilke ile birlikte kişinin diğer insanların farkına varması ve onlarla aynı şekilde var olduğunu anlamasıdır. Nasıl benim isteklerim varsa başkalarının da istekleri vardır ve nasıl ben bazı şeyleri yapmaktan haz alıp bazılarından acı duyuyorsam aynı şekilde başkaları da bu özelliklere sahiptir.

Gayri Şahsi Bakış Açısı: Kişinin kendisini diğer insanların gerçeklikleri arasında sadece bir birey olarak görmesinin ikinci sonucu, kişinin böylelikle gayrişahsi bir bakış açısı geliştirmesidir. Nagel, kişinin kendisini diğerleri arasında sadece bir insan olarak onaylamasının "kişiye onun içinde bir yer vermeksizin bir dünya görüşü" (Nagel, 1970, s. 102) sağlayacağını iddia eder. Nagel'e göre, "dünyanın gayrişahsi tarifi "şahsi bakış açısı içinde "ben" olan kişinin tarifini içerecektir, ve birinci şahıs içinde bu birey hakkında söylenebilecek her şeyi gayrişahsi terimler içinde değiştirecektir" (Liu, 2012, s. 96). Nagel'in bu düşüncesinin nedeni, gayri şahsi bakış açısı sayesinde kişinin nesnel olarak diğerlerine yardımın gerekip gerekmediğini değerlendirebilmesidir. Örneğin, bir kişinin başına doğal felaket geldiği taktirde, gayri şahsi bakış açısı ile birlikte kişi, bu felaketin kendi başına geldiğindeki olumsuz durumu bilir.

Temel olarak Nagel'in gayri şahsi bakış açısı düşüncesi, egoizmi çürütme çabası olarak değerlendirilebilir. Kişi, gayri şahsi bakış açısı ile birlikte nesnelliğe yaklaşır ve öznellikten uzaklaşır. Kişi öznellikten uzaklaştığı zaman da kendi isteklerinden ve arzularından uzaklaşmış olur. Örneğin bir kişinin kendi istekleri olduğunu varsayalım. Hem şahsi hem de egoist bakış açısına göre kişinin bu isteklerine uygun olarak davranması doğaldır. Şahsi bakış açısına göre kişinin bu istekleri birincil dereceden önem arz eder. Egoizme göre de zaten bireysel isteklerin tatmin edilmesi kişinin birincil hedefi olmalıdır. Oysa dünyada o kişiden başka insanlar da bulunmaktadır ve o insanların daha acil durumda olan istekleri olabilir. İşte insan şahsi bakış açısı ile diğerlerinin daha acil olan isteklerini kavrayamaz ve onlara uygun olarak hareket edemez. Gayri şahsi bakış açısının önemi, insanları öznellikten nesnelliğe doğru yönlendirmesi ve böylelikle insana diğer insanların ilgilerini kavramayabilme olanağı vermesidir. Görüldüğü gibi Nagel'in felsefesinde nesnel nedenler ile gayri şahsi bakış açısının birbiri ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Nagel, nesnel nedenleri ahlaki bir ilke olarak hedefler ve bu hedefe de gayri şahsi bakış açısı ile ulaşılabileceğini ileri sürer. Dolayısıyla da Nagel'in ahlak felsefesinde özgeciliğin imkanını arayan araştırmasında elde etiği sonuç; özgeciliğin imkanı için nesnel nedenler, ahlak ilke ve gayri şahsi bakış açısı düşüncelerinin birbirine mantıksal açıdan bağlı oldukları gerektiği ve bu düşüncelerden vazgeçilemeyeceğidir.

SONUÇ

Doğuşundan itibaren kendisinden başka insanlarla, ister zorunlu isterse gönüllü olsun, karşılıklı iletişime geçmek zorunda olan bir insan, etik ve siyasi soru veya sorunlardan kaçamaz demektir. Bunun nedeni, insanların daima başkalarına karşı eylemde bulunmak zorunda olmalarıdır. Kendisinden başka insanlarla etkileşime geçmek zorunda olduğunu bilen insan, bu etkileşimin nasıl olacağını, başka bir deyişle diğer insanlara karşı nasıl davranması gerektiğini, hangi ilkelere göre eylemde bulunmasının lazım geldiğini ve aynı şekilde diğer insanlardan neler beklemesi gerektiği üzerinde kafa yorar. İşte bütün bu sorular aslında etiğin ve siyaset felsefesinin sorunlarıdır.

İşte bu sorunlarla ilgilenen önemli kavramlardan birisi olan özgecilik kavramı, pratik hayatta karşımıza çıkan sorunların doğrudan bir şekilde içindedir. Günlük hayatın içinde yer alan özgecilik düşüncesinin filozoflar tarafından ele alınan teorik sorunlarının yanında pratik sorunları da vardır. Neredeyse her insan başkasının iyiliğini düşündüğünü, kendisi tok iken aç kalan çocuklar için çok şey yapmak istediğini veya doğal bir felakete uğramış bir bölgedeki insanlara yardım etmek istediğini söyler. Fakat bu düşüncelerin neredeyse hepsinin sadece düşüncede kaldığını biliriz. Bu yüzden de özgecilik aslında temel olarak bir eylemi gerektirir.

Özgecilik düşüncesinin bu özelliklerinden hareketle, etiğin ve siyaset felsefesinin insanlar arası ilişkileri konu edindiği ve insan eylemlerinin niteliği üzerinde fikir ürettikleri kabul edildiğinde, özgecilik düşüncesinin gerek etik gerekse siyaset felsefesi açısından önemi aşikardır. Yine de felsefe tarihinde özgecilik düşüncesi üzerine akıl yürüten filozofların sayısı çok değildir. Bunun en büyük nedenlerinden birisinin, özgeciliğin tersi olan egoizm kavramı üzerinde gerek felsefi gerekse sosyolojik açıdan daha çok durulması olduğu iddia edilebilir. Özellikle günümüz toplumlarında egoizm düşüncesi neredeyse tartışmasız kabul edilen bir kavram haline gelmiştir. Oysa özgecilik düşüncesi, egoizme büyük bir darbe vuracak potansiyeli içinde barındırmaktadır. Bunun için de özgecilik düşüncesinin özellikle felsefi olarak temellendirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Kaynaklar

Akçetin, N. Ç. (2009). Arthur Schopenhauer'ın Ahlak Teorisi. *Demokrasi Platformu*. (Sayı: 19-20)

Atayman, V. (yıl yok). *Varolmanın Acısı*. İstanbul:Donkişot Yayınevi.

Bertrand, A. (2001). *Ahlak felsefesi* . (çev: Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş). Ankara: Akçağ yayınevi

Billington, R. (1997). *Felsefeyi Yaşamak*. (çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bunnin, N., Yu, J. (Ed). (2004) *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. United States of America: Blackwell

Cevizci A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları
Clavien, C., Chapuisat, C. (March 2012). *Altruism - A Philosophical Analysis. eLS*, http:// onlinelibrary.wiley.com /doi/10.1002/9780470015902.a0003442.pub2/full adresinden 26 aralık 2013'de alınmıştır.
Comte, A. (1875). *System of Positive Polity*. London: Longmans, Green and Co.
Craig, E. (Ed). (2005). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Oxon: Routledge.
Devellioğlu F. (1986). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi
Fieser, J. (2000). *Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics*. United States of America: Wadsworth Publishing
Hester, J. P. (1996). *Encyclopedia of Value and Ethics*. United States of America: ABC-CLIO
Karadağ, E., Mutafçılar, I. (2009). Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme. *FLSF*,(8)
Hobbes,T. (2005) *Leviathan*. (5. Baskı). (Çev: Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Eserin orijinali 1651'de yayımlandı)
Horowitz, M. C. (Ed). (2005). *New Dictionary of the History of Ideas*. (Vol. 1-6). United States of America: Thomson Gale
Liu, J.L. (2012). Moral Reason, Moral Sentiments and the Realization of Altruism: A Comparative Study of
Nagel, Zhang Zai and Wang Fuzhi. *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions*
of the East. 22(2).
Monroe, K. R. (1996). *The Heart of Altruism; Perceptions of a Common Humanity*. New Jersey: Princeton University Press
Nagel, T. (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.
Nagel, T. (2001). *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press.
Parlatır, İ. (2006). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi
Pyka, M. (2005). Thomas Nagel on Mind, Morality, and Political Theory. *American Journal of Theology & Philosophy*.
Ross, S. D. (1972). *Moral Decision*. California: Freeman Cooper Company,
Schmid, H. B. (2010). Philosophical Egoism: It's Nature and Limitations. *Economics and Philosophy*. 26(2).
Schopenhauer, A. (2007). *Merhamet*. (çev. Zekai Kocatürk). İstanbul: Dergah Yayınları.
Seglow, J, Scott N. (2007). *Altruism*. England: Open University Press
Thomas, A. (2008). *Thomas Nagel, Philosophy Now*. United States of America: Acumen Publishing.
Tsanoff, R. A. (2009). Schopenhauer'in Kant'ın Ahlak Teorisine Eleştirisi. Ahmet Aydoğan (Editör). *Fikir Mimarları: Schopenhauer*, İstanbul: Say Yayınları.

Platoncu siyaset ve iyi

C. D. C. Reeve

Platoncu siyaset, *Devlet*'teki filozof kralların ustası olduğu ve ayırıcı zanaat ve *tekhne*'sini bildikleri şeydir. Platon'un kendisi genel kavrandığı biçimiyle siyasetle, zanaat değil de sofistliğin biçimi (*Grg.* 519c2-3) olan bir hüner olmasından ötürü alay eder ve onunla Platoncu siyaset arasındaki farkı keskince ortaya koyar. Popüler siyasetçiler, siyasetin "bir çoğunluğun her yönden toplanan ruh halleri ve memnuniyetlerini anlama bilgeliği olduğuna" (*R.* 493c-d) inanırlar, Platoncu siyasetçiler ise tersine iyi'nin kendisini bilirler ve bir şehir veya toplulukta fark ederler, dolayısı ile şehir ya da topluluğun üyelerini doğaları izin verdiği ölçüde mutlu kılmayı da bilirler. Fakat filozof kralların iyi'nin kendisini bilerek tam olarak bildikleri şey nedir? Platoncu siyaset tam olarak nedir? O hususta iyi'nin kendisi nedir?

Devlet'in 5. kitabının sonunda Platon iki sonucu savunur görünmektedir: biçimler olmadan bilgi imkânsızdır ve sadece filozoflar biçimleri uygun görebilir. Gerçi her iki sonuç da başka bir yerde söyledikleriyle çürütülebilir görünmektedir. İlki –yalnız filozofların biçimleri onaylayabildiği- 10. kitapta (596b) çürütülebilir görünmektedir: "Ve kullandığımız yatakları ve masaları yapma konusunda ve benzer durumlarda onları yapanların uygun biçimi aradığını alışılageldiği gibi söylemez miyiz? Elbette hiçbir zanaatkâr biçimin kendisini oluşturmaz. Nasıl oluşturabilir ki?"[1] İkincisine –tek başına filozofların bilgisi olduğuna- dördüncü kitapta itiraz edildiği görülmektedir (428a-d):

> Bence şu durumda ilk gözümüze çarpan bilgelik oluyor. Onun da garip bir yanı var. Kurduğumuz site bana gerçekten bilge görünüyor, çünkü kararlarını tartarak, isabetle alıyor. İsabetli kararlar almak da elbet bir bilgi,

---

1 *Devlet* kitabından çeviriler G.M.A. Grube ve C.D.C. Reeve'in *Plato Republic* (Indianapolis, IN: Hackett, 1992) çevirisinden alıntılanmıştır. (ç.n. Devlet kitabından doğrudan alıntılanan kısımlar için Hüseyin Demirhan'ın çevirisi (Ankara: Palme Yayıncılık, 1992) kullanılmıştır.)

bilgelik türüdür, çünkü insan bilgisizlikle değil, bilgi ile iyi kararlara varır. Ama sitede türlü türlü bilgi var.

Marangozların bilgisi vardır, demirci ve çiftçilerin de, aslında "herhangi bir isimle anılanlar bir tür bilgisi olduklarından o isimlerle anılırlar." (428e) Son olarak, bir de bunun üstüne, 10. kitapta da marangozların ve demircilerin, aslında bütün imalatçıların bilgisini reddeden ama filozofların sınıfından çok daha geniş bir sınıfa atfeden bir metin bulunmaktadır.

> Bir ev eşyasının, bir hayvanın, bir davranışın nitelikli, güzel, düzgün oluşu ister tabiatın, ister insanın elinden çıkma olsun, her biri hangi işe yarasın diye yapılmışsa, o amaca yönelmez mi? ... O halde, bundan zorunlu olarak şu çıkar ki bir şeyi kullanan onu denemeyle en iyi bilen kişidir ve bu kişi o şeyin kendi kullanışına göre iyi ve kötü taraflarını yapana bildirir. Örneğin, flüt çalan adam flüt yapan ustaya gidip hangi flütlerin işine yarayacağını söyler, istediklerini ısmarlar: usta da onun dediğine uyar. ... Demek ki flütlerin iyisini, kötüsünü bilen adam söyler, öbürü de onun sö üne inanıp ona göre flütleri yapar. ... Böylece, aynı aracın iyiliği, kötülüğü üzerinde yapanın doğru bir inancı olur, çünkü bilen adamla işbirliği halinde olup onu dinlemek zorundadır; ama asıl bilgi aracı kullanandadır. (601d-602a)

Nasıl bu bariz çelişkileri çö ümleyip filozofların bildikleri şeyin tam olarak ne olduğunu keşfedeceğiz? 4. kitaptaki bir pasajın devamında sadece belirli bir tür bilginin filozoflara has olduğu bir ihtimal olarak önerilmektedir:

> Peki, kurduğumuz sitede şöyle bir bilgi var mıdır: Bu bilgi yine bir kısım yurttaşlarda bulunacak, ama sitenin, yalnız bir kesimiyle ilgili değil de bütünüyle ilgili işler üzerinde kararlar almasını; gerek iç ilişkilerini, gerekse başka sitelerle olan ilişkilerini en iyi biçimde düzenlenmesini sağlayacak? -Evet, böyle bir bilgi vardır. -Peki, nedir bu bilgi ve kimlerde bulunur? – Koruyuculuk bilgisidir, demin asıl koruyucular dediğimiz önderlerde bulunur. –Öyleyse bu bilgiye göre siteye ne diyorsun? –İsabetli kararlar veren, gerçekten bilge bir site diyorum (428c-d).

Gördüğümüz gibi, filozoflar şehirlerarası ve şehir içi ilişkileri iyi kurma bilgeliği ya da bilgisine sahiptir ve bu bilgiye yalnızca onlar sahiptir. Fakat pek çok insan, filozof olanlardan ve olmayanlardan ayrı olarak başka türden bilgilere sahiptir. Bunu, kullanıcı ve imalatçılarla ilgili pasajla uyumlu hale getirirsek, filozofların diğer bilen kullanıcılardan bilgiye tek başına sahip olma yönünden değil, "bir bütün olarak şehir" için iyinin ne olduğu bilgisine tek başına sahip olma yönünden ayrıldıkları sonucuna varmak zorunda kalırız.

Bu şekilde bir düşünce çizgisinde besbelli bir hakikat payı vardır. Yalnızca filozoflar bilgeliğe sahiptir. Fakat 5. kitap bundan bira daha ileri gitmektedir. 10. kitapta kullanıcılara atfedilen tarzda bilgiye yalnızca filozofların sahip olduğunu bize açıkça söylemektedir. İşte

tartışmanın sonucu:

> Öyleyse, bir sürü güzel şeye bakıp duran, ama güzelin kendisini göremeyen, onu göstermek isteyenin de ardından gidemeyen, yine bunun gibi, bir sürü doğru şeye bakıp da doğruluğun kendisini göremeyen, öteki şeylerde de bundan farksız olan kimselere gelince; bunlar için her şey üzerinde sanıları var, ama hiçbiri üzerinde bilgileri yok demez miyiz? … Böyle olunca, onlara filozof, yani bilgisever yerine filodoks, yani bilgisever yerine filodoks, yani sanısever dersek, haksızlık mı etmiş oluruz? … O halde, her şeyde gerçek varlığa bağlananlara filodoks değil, filozof demek gerekir, değil mi (479d-480a)?

Eğer, *Fs*'nin bir kullanıcısı olarak hangi *Fs*'nin hoş, güzel, iyi, ya da *Fs*'nin meziyetlerine sahip olduğunu biliyorsanız, güzelin kendisini ya da iyinin kendisini, ya da (olabileceği gibi) adaletin kendisini biliyor olmalısınız ve bunları biliyorsanız, bir filozof olmalısınız.

Görünüşe göre başladığımız yere dönmüş bulunmaktayız. Sadece kullanıcılar bilen kimselerdir, sadece filozoflar kullanıcılardır, sadece filozoflar bilen kimselerdir. Gerçi marangoz ve diğer zanaatkârlar da 4. kitapta bilen kimselerdir ve 10. kitapta flüt kullanıcıları da öyledir. Bilgi biçimleri gerektirir ve yalnızca filozoflar biçimleri uygun görebilir. Gerçi 10. kitapta marangozlar yatak ve sandalye yapabilmek için biçimlere doğru bakmaktaydı. VII. kitapta çıkmazın bu bölümünden çıkış yolu bulunmaktadır:

> O halde diyalektik yöntem, varsayımları bir yana atarak, ilkenin kendisine yükselen, sonuçlarını orada temellendiren tek yöntemdir. Bu yöntem, böylece, ruhun gözünü içine gömülmüş olduğu çamurdan yavaş yavaş çekip kurtarır, saydığımız sanatları yardımcı olarak kullanıp yüceltir onu. Biz bu sanatlara, gündelik kullanışa uyara çok defa bilim adını verdik. Ama bunlara sanıdan daha aydınlık, bilimden daha karanlık bir nitelik gösteren başka bir ad bulmak gerekirdi. Daha önce anlamaya dayanan bilgi deyimini kullanmıştık. Ama önümüzde incelenecek böyle önemli konular dururken, şimdi adlar üzerinde tartışmamız gereksiz (533c-e).

Bu sayede 4. kitap için endişelenmemize gerek kalmaz: bilginin türleri olarak kategorilere ayrılan basit zanaatlar şimdi bilginin türleri olarak değil "fikirden daha net, bilgiden daha karanlık" diye nitelenerek düşüncenin türleri şeklinde tekrar kategorilere ayrılmıştır.

Ne var ki 10. kitap, bizi biçimlere doğru bakan zanaatkârlar ve filozofların sınıfından daha geniş görünen bilen kullanıcı sınıfıyla baş başa bıraktığından halen sorun yaratmaktadır. Şimdi ne yapmalıyız? Benim görüşüme göre, sadece bir tek çözüm var. Bu çözümün kendisi kullanıcı ve imalatçı tartışmasında önerilmiş ya da ima edilmişti. Çeşitli zanaatları, bilimleri, ya da bir hiyerarşi altında düşünmemizi sağlayan ne varsa felsefe ve siyaseti en tepede olacak şekilde düşünmeliyiz. Hiyerarşinin çoğu üyesi hem imalatçı

hem de kullanıcıdır. Kendileri için kendilerinden daha alt kademedekiler tarafından imal edilen ürünleri kullanırlar, bu esnada da kendilerinden daha üst kademedeki zanaatların kullanması için şeyler imal ederler. Bu yüzden, örneğin, flüt imalatçısı flüt çalan için imal eder, ama flüt çalan da filozof kral tarafından bir bütün olarak şehir için en iyi olacak şekilde onaylanmış tarzda müzik çalmak ya da bestelemek zorundadır. Böylelikle filozof kral flüt çalanın müziğini, flüt çalanın flüt imalatçısının ürünlerini kullanmasıyla çok benzer şekilde kullanmaktadır. Bu yapıyı, örneğin, flüt imalatçısının (ya da yatak imalatçısının) kademesinde ayırırsak, hatasız bir şekilde iyi flüt ya da yatak imal eden (ya da hangi tarz flüt ya da yatakların iyi olduğuna dair doğru kanılara hatasız bir şekilde sahip olan) birilerini buluruz. Fakat bu betimleme onu bağımsızca değil, tanımladığımız hiyerarşinin yalnızca bir parçası olarak içermektedir. Flüt imalatçısı hangi tür flütlerin "hoş ya da doğru" (602a) olduğunu söylemesi için flüt çalana ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde, flüt çalan da hangi tür müziğin hoş ya da doğru olduğunu söylemesi için filozof krala ihtiyaç duymaktadır.

Bu tasvir göz önünde tutulursa, hiyerarşide bir imalatçıyı nitelemek bize kalmıştır. Örneğin, bir flütün biçimine doğru bakan bir flüt imalatçısı, gerçekte sadece bunu yapmakta olduğundan, yine de kendisini filozoflara ve biçimlere bağlayan hiyerarşideki üyelerin zinciri aracılığıyla aracılı ve dolaylı bir yol izlemektedir. Platon marangozları "uygun biçime doğru" (596b) bakacak şekilde betimlerken, bu, benim fikrime göre aklında olan şey olmalıdır. Aynı sebeple, hiyerarşideki bir kullanıcıyı –örneğin, flüt çalanı- ilgili imalatçının bilmediği bir şeyi, yani, hangi tür flütlerin "gerçek çalışta iyi yanıt verdiğini" biliyor diye betimlemek bize kalmıştır. Ve bu, benim görüşüme göre, kullanıcıları 10. kitapta Platon'un bilen kişiler olarak tanımlamasının nedenidir. Ne var ki, bir kez daha, bu, kullanıcılara bağımsız şekilde değil, sadece söz konusu hiyerarşinin üyeleri olarak uygun düşen bir tanımlamadır. Sonuç olarak, flüt çalan ne tarz bir müziğin çalınması gerektiğini bilmemektedir ve bu yüzden de flüt imalatçısına, "bilen kişiyle, yani filozof kralla beraber vakit geçirme zorunluluğunun aracılığı" hariç tutulmak üzere, ne tarz flütler yaptırması gerektiğini bilmemektedir. Böylece, hiyerarşideki yegâne bağımsız bilenler, biçimlere kendi başlarına dolaysız erişime sahip olan ve hiyerarşinin en tepesinde bulunan filozoflardır. İşte bu, Platon'un 5. kitapta sadece filozofların biçimleri uygun bulabileceğinde ya da kanıdan öte bilgiye sahip olabileceğinde neden ısrarcı olduğunu açıklamaktadır.

Zanaatların ve bilimlerin hiyerarşisinin Platon'un siyaseti en tepede olacak şekilde tasvir edilişini kabul edersek, bu konudaki kendi araştırmalarımın tarihçesini biraz yineleyerek tarif edebileceğim ikincil sonuçlarını kavrayışımız konusunda dramatik sonuçları olacaktır.

İyinin biçimi, iyinin kendisi, sadece filozof krallar için erişilebilirdir ve bu "hakkında öğrenilebilecek en önemli şeydir" (505a). Gerçek şu ki, onlar da tatbiki şehir yönetiminde on beş yıl harcamalarına değin onu bilebilir hale gelmezler (540a). Tek başlarına sahip oldukları bilgelik "bir bütün olarak şehir" hakkında yargıda bulunmalarını ve "hem kendi içinde hem de diğer şehirlerle iyi ilişkiler" kurmalarını sağlar ve sadece X'in kullanıcılarının iyi bir X'in ne olduğunu bilebilmesi iyinin kendisinin siyasetin peşinde olduğu "iyi" olduğunun güvencesini verebilir (ya da olduğunu belirler). Bu düşünce çizgisiyle ikna olarak, *Filozof*

Krallar'da iyinin kendisinin en üst düzeyde mutlu şehrin kopyası ile anlaşılan bir yapı (yapıya benzer) olduğunu tartıştım. Bu şehir, bileşenleri, örneğin, insanın mutluluğuna en iyi katkı sağlayan bir çeşit yatağın kopyası aracılığıyla anlaşılan biçimler ya da altyapılar olan soyut bir bileşiktir. Dahası, bu bileşiğin epeyce belirli, aslında, filozof olmayanlar tarafından hiçbir şey eklenmesine gerek olmayacak şekilde yeteri kadar belirli olduğunu varsaydım. Örneğin, bir yatağın biçiminin, bir marangozun bir yatak yapabilmesi için ihtiyaç duyduğu tüm bilginin tamamını oldukça iyi şekilde sağlayacak kadar yeterince belirgin olduğunu varsaydım. Ve filozoflar, bir yatağı kendi başlarına yapmalarını sağlayacak el becerisine ya da yeteneğe sahip olmamalarına rağmen, yataklar hakkında yine de müthiş derecede çok şey bileceklerdir; en azından yatak tasarımcılarının bildiği kadar çok şey bileceklerdir. Şimdi, bütün bu tasvir konusunda oldukça kuşkuluyum.

Müzik ve şiir tartışması sırasında, Sokrates'in söyleyeceği şudur:

> Adeimantos, şu anda, seninle ben ozan değil, site kurucusuyuz. Kurucuların işi, ozanların masallarında hangi örneklere uyacaklarını bilmek ve bu örneklerden ayrılmalarına izin vermemektir; masal düzmek onlara düşmez!
> -Doğru, ama benim asıl bilmek istediğim şu: Tanrılarla ilgili masallarda hangi örneklere uymak gerekir (378e-379a)?

Bu soruya Sokrates'in 3. kitaba değin uzayan uzun cevabı fazla bir kayıp olmadan şu şekilde özetlenebilir: "Tanrıların ve kahramanların neye benzediğine dair kötü imgeleri" yasaktır (377d-e); sadece koruyucuları "ölümden en az korkar" (386a-b) hale getirecek hikâyeler serbesttir; "yer altı dünyası için korkunç ve tüyler ürpertici isimler" (387b) yasaktır; "şanlı insanların ağıtları ve acınası konuşmaları" (387c-d) yasaktır; "değerli insanların kahkahaya kapılmış şekilde" (388e) temsil edilmesi yasaktır; "sivil vatandaşlar tarafından hükümdarlarına karşı edebi şekilde ya da şiir şeklinde söylenen dik başlı sözler" (389e-390a) yasaktır; tanrıların ya da kahramanların "içkinin, seksin ve yiyeceğin sefasını sürme" (390d-e) düşkünlüğüne düşecek şekilde temsil edilmesi yasaktır; "edepli bir insanın kötülükten uzak taklidini yapan" (397d) dışında bir taklitçi yasaktır; Dorian ve Phrygian dışında bir makam yasaktır (399a); flütle, üçgen lavta, arp ya da "başka çoklu dizeli ve çok sesli enstrümanlarla" (399c) çalınan müzikler yasaktır; "düzenli ve cesur bir yaşam süren birisine" (399e) uygun düşen ritimler dışında ritim yasaktır.

Bu emir ve yasaklamalar Sokrates'in, şairlerin "sapmaması gereken" kalıpları tarif edişini oluşturmaktadır. Fakat gördüğümüz üzere, oldukça belirsizlerdir: gerçek şiirlerin kopyaları olarak değil, içi doldurulması gereken taslak kalıplar[3] olarak ayrıntılı anlatılmamışlardır. Filozof, bir şiirin nasıl yaratılması gerektiği hakkında detaylı bilgiye sahip değildir. Bütün sağladığı filozofun değil şairin gerçek şiirlerde cisimleştirebileceği

2 C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).

3 Bkz: Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* 1098a20-33 ve benim yazdığım *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 22-24.

genel kılavuz kalıplarından ibarettir. Aynısı muhtemelen yatak ve diğer tüm şeyler için de geçerlidir. Bilgi ya da detay, filozofun kalıbına hiyerarşide kendisinden aşağıda olan ilgili kullanıcı/imalatçı tarafından eklenmektedir.

Filozof kral –ya da filozof kral kisvesi altındaki Sokrates- bu kalıplara nasıl ulaşmaktadır? Cevap oldukça açıktır. Bunlara çeşitli şiirlerin, koruyucuların ruhları üzerindeki etkisine bakarak ulaşmıştır. İdeal şehirde koruyucuların görevine bakarak koruyucuların ne tür bir ruha sahip olması gerektiğini belirler. (bkz: 500b-501c, 618c-e) Ve iyinin kendisine bakarak o görevin ne olması gerektiğini belirler; çünkü bunu bilmesinin, iyinin bütün türlerini bilmesini sağlayan bu yoldan başka hiçbir yolu yoktur:

> İyi ideasını başka her şeyden ayırarak ortaya koyamayan, kanıtlarını görünüşe değil, öze dayandırmaya önem vererek, savaşta olduğu gibi karşısına dikilen bütün güçlüklerden sıyrılıp çıkmasını beceremeyen, bütün bu engelleri yanılmaz bir mantık gücüyle aşarak ilerlemesini bilmeyen bir adam, ne iyinin kendisini, ne başka bir iyiyi bilir (534b-c).

Şiirin kullanıcısı olarak ve ayrıca iyinin kendisini bilen olarak filozof kral şiirlerin "nasıl olmaları gerektiğini" (601c) bilmektedir, onların "erdem ya da mükemmelliğini", "güzelliğini ve doğruluğunu" (601d) bilmektedir, "iyi ve kötü" şiirler hakkında bilmektedir (601e). Başka bir deyişle, filozof kralın kalıbı, bir şiir iyi olacaksa nelere sahip olup nelerden yoksun olmasını belirleyen bir kalıptan ne eksik ne de fazladır. Gerçek şiirin bir kopyası değildir ve kesinlikle (paradigma ya da başka türlü) hiçbir türden bir şiir değildir. Bunun yerine diyebiliriz ki o, şiirsel iyiliğin bir kalıbıdır.

Eğer (iyi) bir şiire dair filozof kralın kalıbı buysa, bu kalıp bir biçim midir? Peki, başka ne olabilir ki? Her şeye rağmen, iyinin kendisine özel bir erişimi olan filozof kralın tek başına erişebileceği bir şeydir. Kallipolisteki şairlerin kendi şiirlerini bestelerken baktıklarıdır (378e-379a). Filozof kral tarafından, tanımladığımız bilenler ve kullananlar hiyerarşisine eklendikten sonra, iyi şiirlerin güvenilir bir şekilde üretimi konusunda bütün ihtiyaç duyulanı şüphesiz karşılamaktadır. Eğer haklıysam, Sokrates'in şiire dair uzun tartışmasında, Platon'un biçimlerinin ne olduğuna dair en ayrıntılı kılavuzlardan birine sahibiz ve aynı zamanda en çok gözden kaçanlardan birine… Elbette, *Filozof Krallar*'ı yazarken ben de gözden kaçırmıştım ve farkında olduğum kadarıyla, diğer tüm Platon uzmanları da öyle. (Ne var ki, bütün biçimlerin bu tarz bir taslak türünden olmayacağını söylemeye gerek bile yok. Örneğin, matematiksel bilimlere ve diyalektiğe, filozof kralın kendisinin üstadı olduğu zanaatlara ait olanları bu tarz bir taslak türünden olmayacaktır. Ne de hepsi bir şiirin (ya da her neyse onun) biçiminin olduğu bariz yolla iyiliğin kalıpları olmayacaktır (Örneğin, -aşağıda tartışılan- kötünün biçimi olmayacaktır).

Biçimlerin bu yeni kavranışıyla kuşanarak, *Filozof Krallar*'da önerdiğim, biçimlerin yapısı olarak iyinin kendisinin tasvirine dönelim. Açık bir biçimde, bu tasvir, biçimleri(n) (çoğunu) ayrıntılı kopyalar değil de taslak kalıplar olarak anladığımız sürece halen doğru olabilir. Ama aynı zamanda, şimdi kuşkulandığım gibi tasvirin, bu noktada tabiri caizse isabetli olmaktan ziyade hatalı olması da ihtimal dahilindedir. Örneğin, kabul edilmelidir

ki bu tasvir Güneş Analojisi ile tam olarak uyuşmamaktadır. Güneş, en nihayetinde, bileşen olarak görülebilir şeylere sahip değildir. Ama "düşünceyle kavranan dünyadaki akıl ve aklın konuları için iyi ne ise, gözle görülen dünyada da görme ve görmenin konuları için güneş odur" (508b-c) Bunun devamında, iyinin kendisinin bileşen olarak, düşünceyle kavranan şeyleri (biçimleri) içermesine gerek olmadığı söylenir.

İyi bilginin bir nesnesidir (508e), bu da filozof krala şiirsel iyiliğin bir kalıbını tanımlama olanağını verir. Daha büyük bir ölçekte de, ona siyasal iyiliğin bir kalıbını tanımlama olanağı sağlar, yani "ona bakmak ve ona dayanarak kendisini onun vatandaşı yapmak isteyecek herkes için belki göklerde var olan" (592b), ideal şehrin ya da kallipolisin[4] bir örneğini... 6. kitapta, Platon bu örneği ve filozof kralların ruhları ve yönettikleri kallipolis üzerindeki etkisini aşağıdaki gibi açıklar:

> Gözlerini diktiği sonsuz ve değişmez varlıkların birbirlerine zarar vermeden aklın ve düzenin yasalarına uyduklarını görür; onları taklit etmeye, elinden geldiği kadar onlara benzemeye çalışır. ... Tanrısal bir düzenle birlikte yaşayan filozof da bir insanın olabileceği kadar düzenli ve tanrısal olur. ... Böyle bir insan, bir zorunluluğa uyarak, yalnız kendini onarmakla kalmayıp, yukarıda gördüğü düzenin damgasını gerek devlet işlerinde, gerekse özel hayatta insanlığın hamuruna da basmak isterse, sence ölçülülüğü, doğruluğu ve bütün öbür halk erdemlerini yoğurup işlemekte kötü bir usta mı olur? ... Siteyi ve insan karakterlerini bir resim levhası olarak alacaklar. Önce bu levhayı temizleyecekler. ... Bundan sonra kuracakları devlet düzeninin taslağını çizerler ... Sonra, bu taslak üzerinde çalışmaya koyularak, sık sık bir doğruluğun, güzelliğin, ölçülülüğün[5] ve buna benzer şeylerin özüne, bir bunlardan çıkardıkları insanca kopyaya bakarak, çalışırlar; böylece, çeşitli uğraşları birbirine karıştırıp insan rengine bulayarak ve Homeros'un insanlarda rastladığı zaman Tanrısal, Tanrıya benzer dediği insan örneğinden ilham alarak gerçek insanlığın benzerine ulaşmaya uğraşırlar. ... Önlerindeki resmi gerekirse silip düzelterek, gerekirse yeniden yaparak, insan gücünün erişebileceği kadar Tanrılara hoş gelecek insan karakterleri elde edinceye dek uğraşırlar (500b-501c).

Bu uzun açıklamadan çıkarmak istediğim, ilkin, akılcı düzendir. Ve ikinci olarak da, bu düzenin kavramının hem karmaşık bir yapıyla hem de içinde çeşitli altyapılarla sergilendiğidir. Kallipolisin "göksel örneğinde" akılcı bir düzen içinde olanlar "adaletin, güzelliğin, ölçülülüğün ve benzerlerinin" tabiatlarıdır. İnsan ruhunda, iştah, tin ve akıl ruhun üç bölümüdür-ruhsal adalet ise, unutmayalım, iştah ve arzudan kaynaklı karşılıklı anlaşmaya dayalı kuraldır (443c-444a) Kallipoliste düzen üreticiler, koruyucularla ve iştah,

4 Örneğin genel olarak bkz: to schema tes politeias (501a9-10) ve 500b-501d.

5 Bunlar, adalet, güzellik ve ölçülülüğün biçimleridir. Bkz: 476b, *Phaidon* 103b, *Parmenides* 132d, *Kratylos* 389a-390a.

tin ve aklın siyasal benzeri olan filozof krallarla ve de uydukları anayasayla[6] hep birden sergilenmektedir. İşleyen bir hipotez olarak önermek istediğim, iyiyi basitçe akılcı düzen[7] olarak ele aldığımızdır. Bütün diğer biçimleri ise basitçe akılcı düzenin belirli türleri olarak ele almaktayız. Böylece bundan önce şiirsel iyiliğin bir kalıbı olarak nitelediğimiz (iyi) bir şiirin biçimini, şimdi şiirsel akılcı düzenin bir kalıbı olarak tekrar tanımlayabiliriz.

Şimdiye kadar ortaya çıkardıklarımızı sağlamış olan iyinin ve biçimlerin bu şekilde kavranışı yararına şüphesiz çok şey söylenebilir. Ancak eğer Güneş Analojisinin kendisinin hakkındaki ayrıntılar konusunda bize yardımcı olmazsa parlaklığının büyük bölümünü kaybedebilir. Ve ayrıca Devlet'teki o rahatsız edici durumlar konusunda bize yardımcı olmazsa parlaklığının birazını -yine de, şüphesiz daha azını- kaybedecektir: aşağılıkların biçimi, adaletsizliğin biçimi ve (tabi ki) kötünün biçimi (475e9-476a4, 402b5-c8, 596a6-b4).[8] Bu yüzden bu konularda onun ne tür bir yardım sağladığını görmekte yarar var.

Güneş Analojisinin epistemolojik ve metafizik bir yönü vardır. İlkiyle başlayalım:

> İşte bilginin konusu olan nesneleri hakikate kavuşturan ve bilen kişiye bilme gücünü veren bu gerçeğe iyinin idea'sı diyeceksin; bunu da, bilginin ve hakikatin ilkesi olduğuna göre, bilgi konusu bir nesne olarak kavrayacaksın. Ama bu iki şey, yani bilimle hakikat ne kadar güzel olursa olsun, iyi ideası'nı bunlardan ayrı, güzellikçe bunların üstünde sayarsan, yanılmazsın. Nasıl görülen dünyada ışık ve görmeyi güneşe benzer saymak doğru, ama güneşle aynı saymak yanlışsa: kavranan dünyada da bilimle hakikati iyiye benzer saymak doğru; ama iyi ile aynı sanmak yanlıştır, iyinin tabiatını çok daha değerli görmek gerekir (508d-509a).

Güneşin, ışığın ve görme yeteneğinin anlaşılabilir benzerleri, iyi, hakikat ve bilgidir. Ve eğer iyi basitçe akılcı düzense, bunun böyle olması gerektiği en azından anlaşılırdır. Biçim, bir özellik hakkında ya da bir genel olgu hakkında sorulan "ti esti" ya da "bu nedir" sorusuna verilecek doğru cevabın ontolojik eşleniğidir. Örneğin, adaletin biçimi adaletin doğru tarifinin ya da tanımının ortaya çıkardığıdır. Bu tanım doğru olduğundan, hakikat için hangi seviyede bir akılcı düzenin gerektiğini sergilemelidir (ör: en azından sürekli olması gereklidir) Bu tanım bir biçim tarafından doğru kılındığından, bu biçim, bu tanımı doğru kılmak için hangi seviyede bir akılcı düzenin gerektiğini sergilemelidir (en azından sürekliliğin ontolojik eşleniğine sahip olması gereklidir). Adaletin biçimi akılcı düzenin bir örneğidir, ama o halde, akılcı düzeni kendi başına sergileyen daha büyük bir

---

6 506a9'da "mükemmelce düzenli [teleos kekosmesetai]" olarak nitelendirilmiştir.

7 İyinin kendisinin "matematiksel terimlerle açık bir şekilde kavranan akılcı düzenin mükemmel bir örneği" olarak nitelendirildiği John M. Cooper, "The Psychology of Justice in Plato," *American Philosophical Quarterly* 14 (1977): 155 ile karşılaştırın.

8 *Euthyphron* 5d: "Dinsiz olan her şey, dinsiz olduğu sürece bize bir biçim [mian tina idean] hediye eder"; *Theaitetos* 176e: "Doğada iki kalıp [paradeigmata] vardır, biri kutsal ve fevkalade mutlu olanın, diğeri kutsal olmayanın ve fevkalade sefil olanın"; *Sofist* 25 Ia; *Yasalar* 964c, 965c.

yapının bir parçasıdır da. Çünkü Platon bilginin, diyalektik savunulabilirliği ve bununla da epistemolojik bütünselliğin[9] saf kan bir biçimini içerdiğini varsaymaktadır. Dolayısıyla, biçimler ortaklaşa bir şekilde akılcı düzenin bir kalıbının örneğini teşkil etmezse, doğru değerlendirilmeleri sırasında tutarsızlıklara neden olursa, diyalektik savunulabilirlik kaybedilecektir. Bu nedenle, tekil biçimlerin değerlendirilmesindeki doğruluk bütün biçimler arasında akılcı bir düzen gerektirmektedir. Akılcı düzen olmazsa, o zaman, hiçbir bilgi, hiçbir hakikat, bilecek hiçbir şey olmayacaktır. Bu akılcı düzenin kendisi bilginin bir nesnesidir, ama bilgiyi mümkün kılma konusunda üstlendiği rolden ötürü özel türden bir nesnedir. "Var olanların en parlağı"dır (518c9-d1). Eğer iyi sadece akılcı düzense, tekrar anlaşılır hale gelen bir tanım…

Metafiziğe dönersek, oldukça güç bir görevle yüz yüze gelmekteyiz:

> Güneşin görülen şeylere sadece görülme imkânı vermekle kalmayıp aynı zamanda, kendisi doğma olmadığı halde, onları doğurduğunu, büyüttüğünü, beslediğini kabul edersin sanırım. … Öyleyse şunu da kabul et: Düşünceyle kavranan şeyler iyiden sadece kavranabilirliklerini değil, varlıklarını ve özlerini de alırlar; ama iyinin kendisi öz değildir, haysiyet ve güç bakımından özün çok üstündedir (509b).

"Bilmenin nesneleri"nin varlıkları için iyiye karşı sahip olduğu borç, görülebilir şeylerin var olma, büyüme ve beslenme konusunda güneşe karşı sahip olduğu borç gibidir. Mağara Alegorisinin sonunda, bu ikinci borç şu şekilde daha öte nitelendirilmiştir: "Mevsimleri ve yılları yapanın, görülen dünyada her şeyi yönetenin ve mağarada gördüğü bütün şeylerin nedeninin bir bakıma güneş olduğu sonucuna varır" (516b). Biraz farklı biçimde temas ettiğim önemli bir noktaya dönmek- yani bunun görülür şeylerin güneşe onun bileşenleri oldukları için borçlu olması türünden bir borç olmadığı ancak daha net hale gelebilir. Öyleyse –*Filozof Krallar*'a rağmen[10]- iyinin karşısında bilginin nesneleri için de aynı şey geçerlidir.

Buraya kadar az daha doğru yakalıyordum! Görünür şeyler elbette güneşin bileşenleri değillerdir, ama görünür dünyanın bileşenleridir. Dahası, güneşin kendisi de öyle bir bileşendir, yine de orada çok özel bir rolü olan bir bileşendir: o olmadan öyle bir görülür dünya olamazdı. "İyi", akılcı düzen olarak ele aldığında da aynı şey geçerlidir. Biçimler iyinin bileşenleri değildir, düşünülür dünyanın bileşenleridir. İyi de böyle bir bileşendir-bilginin nesnesidir, var olanların en parlağıdır. Ama orada çok özel bir yeri vardır: o olmadan düşünülür dünya olamazdı. Sanıyorum ki iyinin "varlık olarak değil, ama ondan rütbe ve güç açısından daha üstün olarak" nitelenmesinin nedeni budur.

Kötünün ve diğerlerinin biçimi o zaman iyinin değil, iyinin yönetip mümkün kıldığı düşünülür dünyanın bileşenleridir. Ama bu, onların-kötülüğün biçimlerinin-varlıklarını iyiye borçlu olması problemini açıklama konusunda bize nasıl bir yardımda bulunabilir? Kötülük iyiliğe nasıl bağlı olabilir?

---

9 Bkz: Reeve, *Philosopher-Kings*, 71-79.

10 A.g.e., özellikle 92-93.

Cevap vermek için, tüm yapmamız gerekenin, düşünülür dünyanın tüm sakinlerinin, akılcı düzenin tüm örneklerinin rasyonel düzenin örnekleri sayılabilecek örneklere sahip olmadığını tanımak olduğu düşünülebilir –aslında düşünülmüştür.[11] Kötünün biçimi, örneğin, düşünülebilir, anlaşılabilir bir nesnedir. Fakat tarifi olduğu şeyin kendisi akılcı düzenin bir örneği değildir.[12] Aynı şekilde, *Phaidon* (105c) ve *Timaios*'ta (89b-c) bahsedilen hastalıkların biçimleri, düşünülür nesnelerdir, bilginin nesneleridir, fakat örnekleri olduğu hastalıklar düzenin değil düzensizliğin örnekleridir. Adaletsizliğin biçimi kendisinde akılcı düzenin bir örneğidir, fakat adaletsiz bir ruh ahenksiz, düzensiz bir ruhtur. Böylece, kötülüğün ve diğerlerinin biçimi, düşünülür bir nesne statüsünde olmalarını iyiye borçludurlar ve düşünülür oldukları kadar kendilerinde iyilerdir, ama örnekleri kötüdür.

Çekici bir şekilde basit olan bu cevaptaki sorun, Platon'un diğer doktrinleriyle en kötü ihtimale göre çelişkili, en iyi ihtimale göre ise uyumsuz olmasıdır. Başlangıç için, bazı biçimlerin kendilerini örneklediklerini varsayalım. İyinin de iyiliğin ya da akılcı düzenin bir örneği-aslında numune bir örnek- olduğunu, kötünün ise kötülüğün numune bir örneği olduğunu düşünelim. O zaman, basit cevabın varsaydığı gibi, bütün biçimler -biçim sıfatıyla- iyiyse, kötünün biçimi hem kötü hem de iyi olacaktır. Tabii ki bu çelişkiden biçimlerin kendi kendisinin örneği olabileceğini reddederek kurtulabiliriz, fakat böyle yapmak için sağlam temellere sahip olmadığımız sürece, şüphesiz bu manevra sevimsizce *ad hoc* olarak görülecektir.

Çelişkililiği bir kenara bırakarak, Platon'un diğer doktrinleriyle uyumsuzluğunun saldırısına dönelim. Basit cevap bize iyiliğin bir örneğinin kendisinde akılcı düzenin bir örneği olduğunu, kötülüğün bir örneğinin ise öyle olmadığını söylemektedir. Fakat bu, açık bir şekilde savunulamazdır. Söz konusu örnekler biçimler ise, sorun ortadadır: bütün biçimler bilginin nesnesi olmak için ne gerekiyorsa ona sahiptir, böylece iyiliğin biçim örnekleri bu konuda kötülüğün biçim örneklerinden farklı değildir. Bunun yanında, eğer söz konusu örnekler biçim değil de özelliklerse, durum yalnızca biraz daha az kabullenilemezdir. Kötülüğün bir özellik örneği akılcı düzenin bir örneği değildir, bilginin nesnesi olabilmek için gerekene sahip değildir, iyiliğin bir özellik örneği buna sahiptir. Bundan şu sonuç çıkar ki, birisinin iyi ya da sağlıklı olduğunu bilebiliyorken kötü ya da hastalıklı olduğunu bilemeyiz. Biçim olmayanların bilinebilir olup olmadığı sorusu karşısında insanlar birbirine ters düşmektedirler, fakat hiç kimse Platon'un "iyi" biçim olmayanların bilinebilir, kötü olanların ise bilinemez olduğunu savunduğunu düşünmemiştir bile. Çünkü bunu düşünmediği açıktır.[13]

Basit cevap savunulamazdır, o zaman onun yerine ne koymalıyız? *Filozof Krallar*'da biçimlerin ve iyinin kendisinin genel ilişkisinin şu olduğunu öne sürmüştüm: "Bir biçim ya

---

11 Harold Cherniss, "*The Sources of Evil According to Plato*," 253 n. 34. Reprinted in Gregory Vlastos, ed., Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion (Garden City: Doubleday Anchor, 1971) ile karşılaştır.

12 Platon 4. kitapta bizzat "sağlığın ya da hastalığın bilgisi sağlıklı ya da hastalıklı değildir, ve iyinin ve kötünün bilgisinin kendisi iyi ya da kötü hale gelmez" (438e) derken tamamen paralel bir noktaya değinmektedir.

13 Bkz: Reeve, Philosopher-Kings, 91-92, 291 n. 25.

iyinin kendisinin bir bileşenidir ya da çelişmezlik ilkesi tarafından[14] böyle bir bileşen olması engellenmiştir. Biçimlerin iyinin bir bileşeni olduğu fikrini tümüyle terk ederek cevabın bu kısmını da terk etmiş oldum; şimdi diğer kısmını önemli ölçüde değiştirmeyi öneriyorum.

10. kitapta, ruhun ölümsüzlüğüne dair tartışmasında Platon, kısaca iyi ve kötü hakkında konuşmaktadır. İlki "koruyan ve fayda sağlayan"ken, ikincisinin "yok eden ve zarar veren" olduğunu söylemektedir (608e). Fakat iyilik ve kötülük soya özgü değildir, şeylerin türlerinde içerilmişlerdir, böylece bir şeyin sadece doğal iyiliği ya da kötülüğü onu koruyan ya da yok edendir (609a). Kendi belirli kötülüğüne sahip olan diğer şeyler başka türden bir şeyi ikincisinin kendi doğal kötülüğünü ona aşılamak dışında yok edemezler: böylelikle çürümüş yiyecek vücudu, çürüterek değil ona hastalık aşılayarak yok eder (609e).

Her bir tür şeye ilişkin, o halde, bir çift zıt öğeye sahibiz, her biri ayrı bir işleve sahip iyi ve kötü: iyinin işlevi türü korumak ya da ona fayda sağlamak; kötünün işlevi ise onu yok etmek ve ona zarar vermektir. Korumanın düşük derecede bir yarar sağlama ve yok etmenin ise yüksek derecede zarar verme olduğu varsayımıyla, birbiriyle alakalı bu üç öğeye türler, fayda sağlayıcılar ve zarar vericiler diyelim. Şimdi, iyinin akılcı düzen olduğu ve biçimlerin akılcı düzenin kalıpları olduğu hipotezimizle birlikte, bu öğelerin her üçü de –biçimler olarak- akılcı düzenin kalıpları olmak zorundadır. Fakat şimdi hepsinin de aynı tarzdaki akılcı düzenin kalıpları olmadığını oldukça net biçimde görmekteyiz. Belki de ilgili farklılıkları yakalamanın en kolay yolu budur: bir tür, aslında ne iyi ne de kötü olan akılcı düzenin bir kalıbıdır. İyi olmak için uygun fayda sağlayıcı tarafından geliştirilmiş akılcı düzenin seviyesinde olmalıdır; kötü olmak içinse, uygun zarar verici tarafından eksiltilmiş akılcı düzenin seviyesinde olmalıdır. Örneğin, vücut, aslında, ne kötü ne de iyidir-sadece ortalama seviyedeki bir akılcı düzeni sergilemektedir. Sağlığı (uygun fayda sağlayıcı) ekleyin ve iyi bir vücut olmak için yeterli akılcı düzene sahip olacaktır; hastalığı ekleyin (zarar vericiye karşılık gelen) ve de akılcı düzen açısından yeterince eksik kalacaktır. Fakat aslında ne iyi ne de kötü olması olgusuna rağmen, vücut yine de iyiye borçludur. Eğer akılcı düzen gibi bir şey olmasaydı, böylesi –vücudun değerlenmesinde hakikati belirleyici olabilmesi için ihtiyaç duyulan düzeydeki- bir vücudun biçimi tarafından sergilenen akılcı düzenin düzeyi olanaksız olurdu ve biçim düşünülür, kavranabilir bir varlık olamazdı.[15]

Türler iyiye bağlıdır, o halde -ve böyle olduklarından-, fayda sağlayıcı ve zarar vericiler de öyle. Türlerle olan ilişkilerine bağlı olarak tanımlanmışlardır, buna karşın ve bunun sonucu olarak epistemik ve metafizik olarak onlara bağımlıdırlar. Örneğin, adaletsizliğin biçimini ele alalım. O, akılcı düzenin "[ruhun] üç bölüm[ü] arasındaki bir tür iç savaş, başkasının işine karışma ve başkasının işini yapma, uygunsuz bir şekilde yönetebilmek için bir bölümün bütün ruha karşı bir isyanı" (444b) olarak nitelenebilecek bir kalıbıdır-bilinebilir ve tanımlanabilir bir şey-. Bunun sonucu olarak, bilinebilir ve anlaşılabilir oluşunu ve aslında tam da var oluşunu akılcı düzenin var oluşuna, iyinin kendisinin var oluşuna borçludur. Fakat akılcı düzenin bir kalıbı olması olgusu onu iyi bir şey yapmaz-(aslı gibi olan bir vücut gibi) ne iyi ne de kötü ya da kötü olabilir. Gerçekte,

14 A.g.e., 85.

15 Bu paragrafın sonraki kısmında *Lysis* 216d-219c tarafından yönlendirildim.

onu kötü yapan, bir türden bir akılcı düzene karşıt olan ve onları tanımlayıcı olan akılcı düzenin seviyesini, örneğin türe artık uymadığı bir mertebeye indirgenmesine neden olarak o türün örneklerine zarar veren türden bir akılcı düzenin bir kalıbı olmasıdır (bkz: 609c7).

İyi korur ve fayda sağlar; kötü zarar verir ve yok eder. İyi fayda sağlayıcıdır; kötü zarar vericidir. Fayda sağlayıcılar ve zarar vericiler türlere içkindir. Bu da iyi ve kötünün de türlere içkin olması gerektiğini beraberinde getirir görünmektedir. Aynı zamanda, eğer iyi ve kötü türlere içkinse, -fayda sağlayıcıların ve zarar vericilerin türlere olan genel bağımlılığı göz önünde tutularsa- iyinin ilişkili olduğu türe bağımlı olduğu sonucunu beraberinde getirir görünmektedir, Güneş Analojisinin gerektirir göründüğü gibi bunun tersi doğru değildir. Bu sorundan yalnızca bir çıkış yolu görebiliyorum; o da, iyinin kendisine, kendisinin fayda sağlayıcı ya da zarar verici olduğu bir türmüş gibi davranmak... Başka bir deyişle, iyi bir kendine fayda sağlayıcıdır (aslında, bir kendini koruyandır, çünkü kendisinin akılcı düzeninin seviyesini yükseltmez) ve epistemik ve metafizik olarak kendisine dayanmaktadır. Belki de bu gizemli görünebilir, ama eğer iyi sadece –böyle düşünmek için önemi artan bir neden gördüğümüzden- akılcı düzense, aslında bu oldukça normaldir. Öbür türlüsünü düşünmek, güneşin kendisinin, kendisini görünür kılan ışığın kaynağı olamayacağını düşünmek olacaktır.

Ya kötünün kendisi? Peki, bir biçim olarak, akılcı düzenin bir kalıbı olarak, var oluşunu ve bilinebilirliğini iyiye borçludur. Bir zarar verici olarak, bu aynı borçları yine iyi olan bağlı olduğu türe borçludur. Bu yüzden kötü iyiye bağımlıdır. Ama –daha önce tartışılmış olan adaletsizliğin biçimi gibi- bir yok edici olduğundan, kendisi iyi değil kötüdür.

Burada durmak çekici gelebilir. Fakat metafiziğin labirentine bir kez daldık mı, tüm o hayali sesleri susturmadan çıkamayız. Ve şüphesiz o seslerden biri halen susturulmamıştır, şunu soran o ses: "Neden kötü ile başlayamıyoruz, onu bir kendi kendini koruyan ve iyiyi ise onun zarar vericisi ve kötüye bağımlı olan olarak göremiyoruz? Neden ışığın metafiziğini karanlığın metafiziğiyle değiştiremiyoruz? Güneşi Karanlık Yıldız ile..." Böyle yapamamamızın nedeni, onun kendi değerlendirmesinde bir doğru-kılan olması için, kötünün düşünülebilir bir nesne olmaya ihtiyaç duyması, bunun için de yeterince akılcı düzene ihtiyaç duymasıdır. Bunu kendisi için sağlayamaz ve iyiden ödünç almak zorundadır.[16] Görünür karanlık ışığı gerektirir.

Umarım, en azından umut verici görünen ve taslağını çizmiş olduğum akılcı düzenin resmini çizmek için, daha önceki halimin günahlarının kefaretinin birçoğunu oluşturan yeterince söz söylemişimdir. Şüphesiz Platon'un diyaloglarında bize bu resmi sağlayacak daha fazla söz var. *Philebos*'ta (66a) iyinin kendisinin "ölçünün, ölçülünün,[17] zamanında olanın ve bu türden her şeyin alanında bir yerde" bulunacağı söylenmiştir. *Timaios*'ta, iyi "bütün şeylerin iyi olması gerektiğini, ...görünen her şeye egemen olmasını ... ve düzensizlikten düzene sokmasını arzulamaktadır, çünkü düzenin her türlü daha iyi olduğu yargısına varmıştır" (30a). Ve tabii ki, Aristoxenus'un (*Elementa Harmonica* II. 30-

16 Bkz: *Kra.* 417b: "İyi her şeye nüfuz eder."
17 Bkz: *R.*, 619a.

1) iyiyi "matematiksel ispatlardan," "sayılardan," geometrik şekillerden ve astronomiden" oluşur şekilde anlattığı kötü üne sahip karmaşık bir ders vardır. *Devlet*'in kendisinde, diğer taraftan, iyi ve düzen, ölçü ve diğerleri arasındaki sıkı bağlar bize matematiksel bilimlerin filozof kralların iyinin kendisine ulaşması konusunda ortadan kaldırılamaz rolünün çekici bir açıklamasını sunmaktadır (533a).

Her durumda, iyinin kendisinin akılcı düzen (gibi bir şey) olmasından, biçimlerin kalıplar olmasından ötürü, Platon'un siyaseti her şeyi bilme türünden bir şey değildir. Eğer iyinin kendisi, gerçekte, çoğu zaman anlaşıldığı gibi biçimlerden örülmüş bir yapı olsaydı, şimdikinden daha fazla şekilde her şeyi bilme olmak zorunda olurdu. Bu, Platon'un siyasetinin güvenilirliğini büyük ölçüde arttırdığından, bariz bir şekilde iyi bir şeydir. Gerçekte, bu, Platon'un siyasetinin "daha sağlam" olan Aristoteles'inkine dikkat çekici bir şekilde benzediğini göstermektedir. Çünkü *Nikomakhos'a Etik*'in ilk bölümlerinde şöyle anlatılmaktadır: Akılcı düzen teorik aktiviyle (theoria) eş hale gelen bir mutluluğun (eudaimonia) yerini almıştır ve en nihayetinde de bu mutluluk kendisi bilinçte etkin hale getirilmiş teolojiyle eş hale gelen bir tanrıyla özdeşleşmiştir-bu tanrı ki kendisi akılcı düzenin bir ideali olarak haklı bir şekilde nitelendirilmektedir.[18]

Fakat tabii ki, varlığa bile dair olan "daimonik üstünlüğüne" (509c) rağmen iyinin kendisi, artık felsefi bilginin ve kralın arzusunun nesnesi değildir. Doğruyu bir kez gördü mü, filozof kral:

> (N)e türlü yoksullukla ya da zenginlikle birleşmiş, hangi ruh niteliğiyle bir arada giden bir güzelliğin iyilik ya da kötülük getireceğini öğrenir, ünlü ya da silik bir aileden doğmanın, devlet yönetiminde görev alma ya da kendi hayatını yaşamanın, güçlü ya da güçsüz olmanın, öğrenme kolaylığı ya da zorluğunun ve doğuştan olsun, kazanılmış olsun, bütün buna benzer ruh niteliklerinin birbiriyle karıştığı, kaynaştığı zaman ne gibi sonuçlar doğuracağını bilir, öyle ki bütün bunları düşünüp karşılaştırarak, ruhunun tabiatını da gözden kaçırmadan kötü bir hayatla iyi bir hayat arasında seçme yapabilir; ruhu eğri kılacak hayatı kötü, doğru kılacak hayatı da iyi sayar, gerisine kulak asmaz (618c-e).

Fakat bütün bu bilgiyi sadece kendi yaşamında değil, yönettiği kallipoliste kullanıma sunması yine de ona kalmıştır. Tam olarak ne yaptığı ise Filozof Krallar'da zaten anlatmaya çalıştığım ve henüz değiştirme gereği görmediğim başka bir hikâyedir.

Çeviri: Seyda Keskin

18 Bkz: Reeve, *Practices of Reason*, özellikle 139-45.

Olanaksızlığın olanaklılığı üzerine: Derrida'da etik ve politika ilişkisi

Banu Alan Sümer

> Geleneğe, otoriteye, ortodoksiye ya da doktrine ilişkin muhalif ve yaratıcı bir bozma olmadan sorumluluk olamaz.
>
> *The Gift of Death, 27.*

Derrida felsefesinin geleneksel anlamda sistemli ve bütünlüklü bir şekilde ilerlemiyor oluşu, onun etik ve politik olana ilişkin düşüncesini anlamamızda karşımıza bir zorluk çıkarıyor olsa da, yaşamın somut ve gerçek durumlarını dile getiren kavramlar aracılığıyla konuşması bu zorluğu aşmamızda yardımcı olur. O, öznenin, sosyal, etik ve politik ilişkilerde deneyimlediği açmazları ve problematik durumları sorumluluk, dostluk, bağışlama, adalet, yasa ve sınır gibi kavramlarla dile getirmiştir. Derrida, öncelikle geleneksel Batı felsefesinin metafizik, epistemoloji ve mantık ile başlamasını ve bu alanların etiğe öncel olmasını eleştirmiştir. Etik yasalar, antik dönem filozofları tarafından formüle edilmiş, kategorik imperatif ve faydacılık düşüncesi Akıl temelinde kurgulanmıştır. Derrida ise, herhangi bir temel olmaksızın etik ve politikanın nasıl olanaklı olacağı konusu üzerinde durmuş ve Levinas'ta olduğu gibi Başka'ya yönelik bir sorumluluk etiği geliştirmiştir. Derrida'nın ilk döneminde dil ve anlam konularını anlamamıza yardımcı olan différance, kararverilemezlik ve yapısöküm kavramları, bireyselliği ve sorumluluğu yıkar gibi görünse de, aslında bu kavramlar, sorumluluğu, kararverilemezlikten çıkan kararı ve dolayısıyla Derrida etiğini anlamada da kilit rol oynarlar.

Derrida, Levinas ile olan diyaloglarının da etkisiyle pek çok metninde etiğe yer verse de, özellikle son dönem felsefesinde etik ve politika üzerine yoğunlaşmış ve yapısökümü etik bir problem olarak ele almıştır. Derrida insana ait olan hiçbir şeyin indirgenemeyeceğini ve bir nedene ait olarak açıklanamayacağını belirtir. Bunu yaparken de öncelikli hedefi Batı metafiziğini yapısökümüne uğratmaktır. Çünkü her alanda olduğu gibi ahlak ve politika alanında da belli merkezlere indirgeme durumunun altında hep Batı metafiziği yer almaktadır. Belli kurallar zinciri içermeyen bir alan olarak etik, Derrida'da, başka ile olan ilişkide, ilişki anında, başka ile ilişki başladığı anda kendini gösteren, yapısı kendine has ve kendi içinde olan, başkaya karşı sorumluluğun bir ifadesidir (Critchley, 2005, s. 65). Yapısökümün gücü de kendini olanaksızın deneyimi olarak sunmasında yatar. Yani o, "öteki'nin deneyimi, olanaksızın icâdı olarak öteki'nin deneyimi, başka bir deyişle tek olanaklı icât olarak öteki'nin deneyimidir" (Derrida, 1999b, s. 109). Derrida'nın yapısökümcü tarzı, farklılıklara yer açarak, özdeşliği ve bütünlüğü parçalar niteliktedir. Ona göre etik ve politik sorumluluk, nihai bir temelin ve mutlak bir adaletin olmadığına ilişkin farkındalıkla bağlantılı olarak betimlenir. Böylece sorumluluğun merkeze alınan bir ilkeye değil de bağlama dair oluşu, Kantçı kategorik imperatife alternatif bir biçimde, yeni bir genel sorumluluk mantığı içinde ele alınır.

Kant'ın ahlâk yasasını ve ödevini Derrida'nın sorumlu etik-politik karar düşüncesi ile karşılaştırdığımızda, Derrida'nın, Kant'ın ahlâk yasasını tehdit eden ve sınırlarını gösteren birtakım sorular sorduğunu görürüz. Öncelikle Derrida, Kant'ın öznelliğinin kendi irade ve özgürlük otonomisi içinde sabit olarak kalacağını ve öznenin karar verme eyleminin başlatıcısı olarak kabul edileceğini vurgulamıştır. Derrida ise, kararın özne üzerindeki etkisine dair alternatif bir anlayışa sahiptir: Bir kararın "olayı", Derrida'nın isimlendirdiği gibi, Kant'ın öznelliğinin hem özgürlüğünü hem de iradesini değiştirecektir. Başka bir ifadeyle, bir kişinin kararı o kişinin varlığını başkalaştıracak bir olay olacaktır (Derrida, 2005a, s. 68). Oysa kişinin kararı basitçe sadece bilgiye dayanıyorsa, o zaman karar, bilginin, anlamın ve kuralın söylemiyle otorite altına alınmış demektir ve burada kararın 'olay' özelliği yok edildiğinden, kişinin iradesi de ortadan kalkmıştır. Bu durumda kişi, sorumluluğundan vazgeçmiştir ve önceden programlanmış hesaplamanın bir sonucu olarak eylemektedir. Ayrıca, eğer ben 'aktif olarak' kararı 'benim' verdiğimi biliyorsam, ne yapılması gerektiğini 'bildiğimi' söylüyorumdur ki bu da kararın sorumluluğunu yok eder (Derrida, 1999a, s. 67).

Eğer ödev (devoir) varsa bunun, zorunda olmaktan, zorunda olmadan zorunda olmaktan, zorunda olmama zorunluluğundan ibaret olması gerekmez mi? 'Ödeve uygun olarak' değil, Kant'ın diyeceği gibi 'ödev gereği' olarak da davranmak zorunda olmamak zorunda olmaktan ibaret olması gerekmez mi? Bunun etik ve siyasal sonuçları ne olabilir? Bu 'ödev' isminden ne anlamamız gerekir? Ve kim bunu sorumluluk içinde taşımayı üstlenebilir? (Derrida, 2008, s. 6).

Derrida, *Çile (Passions)* adlı eserinde temel olarak cevap verme, ödev, sorumluluk etiği gibi kavramları konu edinir. Ona göre, gündelik ilişkilerimizdeki davranış biçimlerimizin, belli bir ritüele veya belli bir kurala dayanması ve yalnızca ödev gereği

olması, tam da bu sebepten onları ahlaki olandan uzaklaştırır. Çünkü kurallar ödev için ise ve ödevden kaynaklanıyor ise, onların gerçek bir kural ya da gerçek bir ahlâki kavramın davranışı olduğunu değil, kendini tekrar eden ve olayın tekilliğini yok eden bir programın ürünleri olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

Buradan, bütün normatif etik ilkelere yanıt verebilmenin tek yolunun tüm kurallara ve ödeve karşı çıkmak olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Aslında tüm normatif ilkeler, hem kuralı hem de kuralsızlığı içinde barındırması gibi bir çelişki taşırlar. Yani hem belli bir kurala göre davranılacak hem de asla ona bağlı kalınmayacaktır. Derrida, bunun, kendini sürekli yineleyen, yapısal, her defasında tekil ve örnek oluşturan genel bir kural olduğunu ifade eder. Böylece bu kural yalnızca normatif kurala uygun olarak ve ona saygı gereği davranılmaması gerektiğini buyurur. Burada önemli olan karar verme anının gerektirdiği aciliyeti hissederek, onun aporialarını[1] deneyimlemek ve bu deneyimden çıkan kararın sorumluluğunu üstelenebilmektir. Çünkü Derrida için etik, belli bir olanaksızlığın deneyimlenmesi ve onun aporilarına katlanılması durumunda ortaya çıkar. Bunu *L'Humanité* röpartajında "Bir şekilde, etik meseleler her zaman var olmuştur, ama eğer etik dendiğinde bir kurallar ve ahlaki normlar sistemi anlaşılıyorsa, o zaman hayır, ben bir etik önermiyorum. Beni ilgilendiren, aslında, etiğin aporialarıdır, sınırları, özellikle de bağışlama, affetme, sır, tanıklık, konukseverlik ve –hayvan ya da değil tüm canlılar etrafındaki sorunlardır" (Derrida, 2004) şeklinde ifade etmiştir.

Derrida'ya göre, çağdaş etiğin, etik filozoflarının ve özellikle "uygulamalı etik" olarak adlandırılan alanın ***etiğin etikliği*** sorununu öne sürmemeleri dikkate değer bir anormalliktir. Dolayısıyla uygulamalı etik, anlamı ihmal edilmiş, problem haline getirilmemiş ve üzerine kafa yorulmamış bir etiktir. "Uygulamalı etik" in mevcut ve artmakta olan gelişimine, etiğin doğasına ilişkin bir körlüğün ve etik olanın anlamı hakkında hakiki bir felsefi sorgulamanın ihmal edilmesinin eşlik ettiği böyle bir durum içerisinde, etiğin anlamıyla ilgili sorular sormak çok önemli olacaktır. Bu gereklilik hakkında Derrida, *Çile*'de şu iddiayı öne sürer:

Bütün bunlar, dolayısıyla, halen açık, askıda, karar verilmemiş, sorunun ötesinde bile sorgulanabilir, hatta başka bir figür kullanacak olursak, tamamen aporetik olarak durmaktadırlar. Etiğin etikliği, ahlakın ahlaklılığı nedir? Sorumluluk nedir? Bu durumda 'nedir' nedir? gibi sorular daima aciliyet taşırlar. Bir bakıma acil ve yanıtsız kalmalıdırlar; her koşulda genel ve kurallara bağlanmış bir yanıt olmamalıdır, her defasında yeni bir karar verilemezlik sınavı sırasında kendini kuralsız ve istençsiz bir karar olayına tekil bir şekilde bağlayan yanıt dışında bir yanıt olmamalıdır (Derrida, 2008, s. 40).

Derrida, aslında etiği mümkün kılan şeyin çelişkiler ve aporialar olduğunu ve

1 Yunanca'da sözlük anlamı 'geçiş yokluğu, çıkmaz' olan bu sözcük, bir güçlük karşısında ya da bir zorluk içinde olma halini ifade eder ve düz anlamı ile 'geçit vermeyen, geçitsiz' olarak, hangi yolun izleneceğini bilmeme anlamına gelir. Ayrıca retorikte, konuşan kişinin söyleve nasıl ve nereden başlayacağı ile ilgili kuşkuyu da anlatır. Yapısökümcü eleştiriye göre, okuma ancak böylesi kuşku dönemlerinde ya da çözümsüz görünen sorunlar etrafında anlamlı olur. Derrida'ya göre, dikkat edilmesi gereken şey, metindeki boşluklardır. (Critchley, 1998: 60).

etiğin bir kuralsızlık ortamında geçerli olduğunu söyler. Etikte aporetik durumlar, çözümsüz ya da açmaz durumları ifade etmektedir. Bu tür durumlarda açmazlardan birinin seçimi, kararverilemez olan üzerine bir karar vermedir ve bu kararla da çözümsüzlük ortadan kalkmamaktadır. Çünkü her kararda kararverilemez olan kendini hissettirmeye devam eder. Dolayısıyla etiğin varlığı, kuralın icat edilmesine bağlıdır. "Kuralı bilmiş olsam, nasıl okunacağını bilmiş olsam, yasak basit olsa, 'Basitçe okumalısın, bir norm var, bir kural var, sen de vazifeni yapmalısın', şeklinde söylenmiş olsa, sorumluluk olmayacaktır. Böyle bir kural varsa, sorumluluk olmayacaktır" (Derrida, 2004a, s. 33). Buna göre, sorumluluk ancak farklı ve birbirine karşıt iki yasağa cevap vermeyi gerektiren çelişkili yapılar varolduğu için vardır. Etik ve politik sorumluluk, ne yapılması gerektiğinin bilinmediği durumlarda söz konusudur. "Etik, bilgiyle eylem arasında bir uçurum olduğunda, var olmayan yeni kuralı icat etmek için sorumluluk üstlenmen gerektiğinde ortaya çıkar. Garantileri olan bir etik, etik değildir. Sigortası olan bir etiğin varsa, yanıldığında bunun bedelini sigortanın karşılayacağını biliyorsan, bu etik değildir. Etik tehlikedir" (Derrida, 2004a, s. 33). Derrida etiğinin *aporetik etik* olarak adlandırılmasının altında, onun, etiğin sınırları içindeki aporiaları dile getirmesi ve etikte esas olanın bir kararverilemezlik ve bir aporia deneyiminden geçmek olduğunu söylemesi yatar. Şimdi bu aporetik etik ile ne ifade edildiğini ve söz konusu aporiaları daha net bir şekilde açmak uygun olacaktır.

Etiğin aporetik yapısı, onun olanaksız olanı deneyimlemesi ve hesapta olmayan bir durumla karşılaşması ile ilgilidir. Bu noktada davranışımıza yol veren yasaların yokluğu ya da işlerliğini yitirmesi, bizi kararverilemez durumlarla karşı karşıya bırakır. İşte Derrida'nın önemsediği etik *an* da bu noktada, bilgiden bağımsız olarak her tekil durumda kuralı yeniden icat etmek için risk alma *an*ında ortaya çıkar. *Hostipitalité*[2] adlı bildirisinde, *konuksev(er/mez)lik* meselesini etik bir tartışma bağlamında ele alan ve olanaksızlığı etiğin olanaklılığı olarak sorgulayan Derrida, armağan ve bağışlama meselelerini de bu olanaklılık içerisinde açıklar. O, koşullu konukseverliği, konukseverlik olarak değil, ev sahibi tarafından gelen öteki'ne bir güç uygulanması olarak görür ve buna karşın, koşulsuz, mutlak veya saf olan konukseverlik nosyonunu öne sürer: "Saf ve koşulsuz konukseverlik, asıl konukseverlik, ne beklenen ne de davet edilmiş olana, mutlak yabancıya ziyaretçi olarak, belirlenemez ve tahmin edilemez olarak, yeni bir konuk olarak herkese, kısaca tamamen ötekine kendini açar veya zaten açıktır" (Derrida, 2008a, s. 161). Koşulsuz konukseverliğin, hukuk ve siyaset alanında, hatta etik alanda bile olanaksız oluşuna karşın Derrida, etiğin yalnızca olanaksız olanı yapması gerektiği gerçeğinde ısrar eder. Affetmek de sadece affetmenin mümkün olmadığı yerde asıl anlamını kazanır. Salt bağışlama, bağışlanamaz olan şeyi ve kişiyi bağışlamaktır. Bağışlanabilir şeyi bağışlıyorsam, aslında bağışlamıyorum demektir. "Demek ki bağışlamanın gerçek 'anlam'ı bağışlanmaz olanı da, bağışlanmak istemeyeni de bağışlamaktır" (Derrida, 2006a, s. 218). Bu salt bağışlama, bağışlanmayanı bağışlayan bu

2 Fransızca'daki *hospitalité* sözcüğü konukseverlik anlamına gelir. *Hostipitalité* sözcüğü ise İngilizceye *hostipitality*, Türkçeye *konuksev(-er/-mez)lik* olarak çevrilmiştir. Ayrıca Derrida'nın 9-10 Mayıs 1997'de İstanbul'da sunmuş olduğu bildirinin de başlığıdır.

bağışlama, olanaksız bir bağışlamadır, "Olanaksızı yapmak bir etik olamaz ancak bu, etiğin koşuludur" (Derrida, 2004). Aynı şekilde armağan da, karşılık olarak bir şey verilmediği, bir karşılıklılık söz konusu olmadığı sürece bir armağandır. Eğer armağan verildikten sonra, ona karşılık olarak bir şey verilirse, bu durumda o, armağan olmaktan çıkar. Armağanın ekonomik bir alış veriş haline gelmesi onu yok edecektir. Ama aynı zamanda ekonomik dolaşımın dışında saf ve koşullanmamış bir armağanın varlığı da olanaksızdır; birine bir şey verdiğimizde, bir şekilde bir şeyleri de geri alırız. Bu durumda armağan bir dolaşım başlatır ve kendi kendisini ortadan kaldırır (Derrida, 1992, s. 76). "Armağan, 'eğer öyleyse, eğer olanaklıysa, olanaksız olarak ortaya çıkmalıdır. Armağan olanaksızdır ve yalnızca olanaksız olarak olanaklı olabilir; konukseverlik koşulsuz bir ağırlama olmalıdır (ki bu imkansızdır) ve sorumlu karar, kurallar olmaksızın ve nasıl'ını bilmeksizin yargıya varmalıdır" (Derrida, 2004).

Böylece sorumluluk bir taraftan olanaksız olana atfedilirken, diğer taraftan bu olanaksızlık, etiğin olanaklılığı olarak karşımıza çıkar. Başka deyişle, etik, her zaman, sadece olanaksız olarak gerçekleşebilir ve olanaksız, etiğin olanaklı oluşudur. Derrida'nın etiğin etikliği ya da etikselliği olarak araştırdığı *olanaksızın olanaklılığı* da burada kendini gösterir. Derrida için asıl konu, etiğin ötesinde bir etiği problem haline getirmek ve etiğin etikliğini veya onun olanaklılığını sorunsallaştırmak olduğundan, aporetik etik, kendini böyle çifte bir açmaz ve bilinmezlik içerisinde sunar.

Derrida'nın *kararverilemezlik* kavramı, seçim ve karar ile ilgili alanlar olarak etik ve politikayı anlamak açısından son derece önemlidir. Kararverilemezlik hakkında anlaşılır bir açıklama getirmeden, Derridacı sorumluluk ve siyasi karar kavramları hakkında düşünmek imkânsızdır. Kararverilemez anlar, kişinin nasıl davranacağının belli olmadığı, kural ile seçim arasında bir uyuşmazlığın olduğu ve aporiaların deneyimlendiği anları tanımladığından, her türlü uzlaşma özünde kaotik olan bir şeye bir kararlılık kazandırmak olarak görünür. Bu kaotik durumlar, bir risk taşımasına rağmen aynı zamanda olumlu bir şeyi de ifade eder. Çünkü etiği ve siyaseti mümkün kılan bu kaotik ve belirsiz durumlardır. Derrida'ya göre, aporia veya kararverilemezlik ile yani olanaksız olan ile yüzleşmeyen hiçbir karar ve hiçbir sorumluluk yoktur. "Etik ve siyaset kararverilemezlik ile başlar" (Derrida, 1999a, s. 68). Bu bağlamda kararverilemezlik, kararın şartıdır. Dolayısıyla kararverilemezlik deneyimi olmaksızın ahlaksal bir sorumluluktan söz edemeyeceğimiz gibi siyasal bir sorumluluktan da söz edemeyiz. Diğer taraftan, Derrida, etiği ve sorumluluğu, her zaman bir karar problematiği içerisinde ele alır ve tutarlı bir biçimde etik karardan veya sorumlu karardan söz eder, dahası, etiği karara bağımlı hale getirir. Ahlaki, etik ve politik kararların olanaklarını açıklamak için aporiayı ve olanaksızı sorumlu bir kararın imkânı olarak konumlandıran Derrida tartışmış olduğu bu kararverilemezliğin kararsızlık olarak kalması gereken bir şey olmadığını da ekler. Tam tersine, bu kararverilemezlik olgusu bir karar gerektirir. Ona göre, bir karar, takip edilecek, uygulanacak ve uyulacak kurallar olmaksızın hükme varmalıdır ve bu aynı zamanda onun her seferinde tekil bir olayın kararı olmasının da sebebidir. Bu tekil olay, olanaksızdır ve her zaman kuralları olmayan bir kararın, "kararverilemezin yeni deneyimi süresince istençsiz ve kuralsız verilen kararın" olayıdır (Raffoul,

2008, s. 283).

Derrida, bir kararın, hiçbir anda bütünüyle adil olabilir gibi görünmediğini söyler. Çünkü o, ya bir kurala göre alınmamıştır ve onun adil olduğunu söylememize hiçbir olanak tanımaz ya da çoktan bir kuralı izlemiş, onu almış ve onaylamıştır. Dolayısıyla karar adını almayı hak eden her kararın içinden geçmesi gereken kararverilemezliğin deneyimi hiçbir zaman geçmemiş veya geride bırakılmamıştır; kararın içinde aşılmış bir an değildir. Kararverilemez olan bir *hayalet* gibi, her karar olayında takılıp kalmış ve yerleşmiştir (Derrida, 2010, s. 73).

Derrida'ya göre, karar vermesi gereken içimdeki ötekidir. Ötekinin bu kararı, beni olayın içerisinde başkalaştırır. Başka bir deyişle, ötekinin çağrısı ve kararı beni rastlantısal olmanın ötesinde bir şekilde etkiler. Derrida'ya göre, adil ve sorumlu bir karar, ötekinin tekilliğini ve benzersizliğini arnaçlamalı ve her seferinde tekil olmalıdır. Kişinin böyle bir kararın olayını icat edebilmesi için kendisinin de tekil bir biçimde düşünmesi veya hareket etmesi gereklidir. "Karar sadece her zaman istisnai olmakla kalmaz, o, benim için veya bana ait bir istisnai durum da yaratır" (Derrida, 2005, s. 69). Derrida, ötekini benim kimliğimin kurucu temeli ve özgürlüğümü aşan şey olarak düşünür. Ona göre, bir kişi ötekinden "kökensel" olarak sorumludur. "İlk olarak ötekinden ötekinin kendisinden daha önce sorumluyum" (Derrida, 2005, s. 69). Öteki için sorumluluk olanağını açan şey, ötekinin açılmasıdır. Benden sorumlu bir cevap isteyen öteki ile yapıcı ve kurucu bir ilişki bulunmasaydı, adil ve sorumlu bir karara yönelik hiçbir olanak olmazdı. Otonomi ve özgürlük, öteki ile olan ilişki temelinde düşünülmelidir. Kişinin sorumluluğunu varsayabilmemiz için, ötekini ve ötekiyle olan ilişkiyi göz önünde bulundurmamız gerekir.

Eğer karar, bilinmeyene doğru bir sıçrayış içerisinde oluşuyorsa, o zaman karar asla 'benim' kararım olamaz. Karar ötekinde oluşur, o halde onun koşulu, bir başkalık ve ötekiliktir. Bu durumda hiçbir zaman 'bir karar verdim' diyemem. Derrida şöyle yazar: "Kişi çok kolay şekilde 'ben karar veriyorum' veya 'bir şeyin sorumluluğunu alıyorum', 'Ben ondan sorumluyum' der. Bütün bu ifadeler bana kabul edilemez görünüyor. 'Karar veriyorum' demek, 'sen karar verdiğimi biliyorsun, ben karar verdiğimi biliyorum', ben kararıma yetkinim ve onun hâkimiyim, karar veren kişi benim' dememe izin veren bir kritere sahip olduğum anlamına gelir" (akt. Raffoul, 2008, s. 285). Oysa Derrida böyle bir kritere sahip olmadığımızı ve bunun olanaksız olduğunu dile getirir.

Ötekiyi gelmeye bırakmak, her şeye hazır bir durağanlık değildir. Öteki'nin gelişi, hesaplanamaz ve belli şekilde rastlantısal olarak kalmalıdır. Bu durumda öteki ne bir özne ne bir nesne, ne bir bilinç ne bir ben ne de bir bilinçdışıdır. Ötekinin bu gelişine hazırlanmaya yapısöküm denilir. Yapısökümeye dair bir icât kendisini ötekinin adımlarına uydurur. O halde icât etmek, davet etmek ve ötekinin 'gel' demesine yanıt vermektir (Derrida, 1999b, s. 121). Derrida'ya göre olanaklı olan tek icât, olanaksızın icadıdır. Öteki, icât edilemeyen olduğu için, getirilemez ve gelmeye bırakılır. Ötekinin gelmesi veya yeniden gelmesi, olanaklı olan tek ansızın gelmedir. Onu karşılamaya hazırlanmak veya hesaplanamaz olan bu karşılaşmanın belirsizliğini olumlamaya hazırlanmak olanaklı olmadığından, tam da bu sebepten, tek olanaklı olan icât budur (Derrida, 1999b, s. 123). Derrida burada ötekinin

hiçbir zaman icât edilmeyen bir şey olduğunu ve de hiçbir zaman birinin icâdını beklememiş olduğunu söyler. Öteki gelmeye çağırır ve bu öteki pek çok sese ulaşmış olur. Derrida'nın vurguladığı gibi, yapısökümün anlamlarından biri de felsefi sistemler içerisindeki aporiaları açığa çıkarmaktır. Etik sorumluluğun olanaklarına dönmek, etiği olanaklı ya da olanaksız kılan aporialarına ve sınırlarına dönmeyi ele almak anlamına geldiğinden, Derrida, böyle bir yapısökümün aporetik düşünme olarak algılanması gerektiğine vurgu yapar (Raffoul, 2010, s. 285). Bu anlamda aporialar, yıktıkları ya da sekteye uğrattıkları şeyler hakkında inşa edicidir ve olumlu bir özellik taşırlar. Derrida'nın yapısöküme bahşettiği olumlu ya da olumlayıcı anlamın sebebi de budur.

Derrida adaleti de, deneyimleyemediğimiz ve mistik, olanaksız ya da aporia olarak nitelendirilen şeyin deneyimi olarak görür ve onu ötekinin çağrısına verilebilecek tatmin edici bir yanıt ve yasaların hiçbir şeyi dışlamadığı bir durum olarak düşünür. "Yapısöküm yasa ile adalet arasında yer alır; yasalardan adalete ve adaletten yine yasalara bir salınım hareketi yapar. Bu différance'ın[3] hareketine benzer. Adalet her zaman yasanın güçle yürürlüğe koyulmasından farklı olacaktır ve yasanın zorlayıcılığı tarafından ertelenecektir. Adalet sürekli olarak ertelendiği için, her zaman gelecek olarak kalacak, o ancak açmazlar ve çifte zorunlulukla şekillenecektir" (Evink, 2006, s. 264). Derrida, *Yasanın Gücü: 'Otoritenin Mistik Temeli'* adlı metninde yapısöküm ile adalet arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

> Dekonstrüksiyonun imkânını güvence altına alan şey, hukukun –veya dilerseniz hukuk olarak adaletin- bu dekonstrüksiyona tabi tutulabilir yapısıdır. Kendinde adalet, hukukun dışında veya ötesindeki adalet –tabii eğer böyle bir şey varsa- dekonstrüksiyona tabi tutulamaz. Dekonstrüksiyon dekonstrüksiyona ne kadar tabi tutulabilirse, o da dekonstrüksiyona ancak o kadar tabi tutulabilecektir –dekonstrüksiyon diye bir şey varsa tabii. Dekonstrüksiyon adalettir (Derrida, 2010a, s. 59).

Derrida, adalet ve yasa konusunun erken dönem metinlerinde de daima zihnini meşgul etmesine rağmen, yalnızca son yıllardaki metinlerinde temalaştırılan temel bir problem olduğunu söyler (Caputo, 1999, s. 16). Derrida'nın etiğinde belirleyici olan aporia konusu, siyasal alanda da etkili olmuş, siyasal alanın mantıksal çıkmazı da kararverilemezliği gerekli kılmıştır. Çünkü Derrida'ya göre, "çifte olumlama, mübadelenin ve dağıtımın ötesindeki armağan, karar verilemez, ölçülemez veya hesap edilemez olan üstüne olan söylemler" ile tekillik, fark ve heterojenlik üstüne olan söylemler, bir şekilde adalet üstüne olan söylemlerdir (Derrida, 2010a, s. 50).

---

3 Différer fiili faklılaş(tır)mak, ihtilaf etmek; ertelemek, geciktirmek anlamlarına gelir. Bu fiilden türeme différence ile différance, yazılışları farklı olmakla birlikte, Fransızca'da aynı şekilde telaffuz edilir. İlki basitçe farklılık anlamına gelirken, -ance ile biten ikincisi hem farklılığı hem de farklılaştırma ve erteleme/geciktirme edimlerini ifade eder. Demek ki différance bir yandan anlamlandırmanın koşulu olarak farklılığı belirtirken diğer yandan farklılıklar yaratan farklılaşma/erteleme edimini belirtmektedir (Derrida, 1999: 173).

Bu hesap edilemez olan karşısında ve aporianın derinliğinde kişi, olanaklılığın tüm referanslarını geride bırakır ve "olanaksız" ile yüz yüzedir. Bu an, kişinin sorumluluk anıdır. Her tekil durumda kişi, olanaksız olanı yapmalı, yani, ötekinin var olmasını sağlayacak yasayı icat etmelidir.

Bir kararın adil ve sorumlu olması için, onun kendi momentinde --eğer böyle bir moment varsa- hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. Hem yasayı muhafaza edici, koruyucu olmalı, hem de onu her durumda yeniden icat etmek, yeniden haklılaştırma ödeviyle yükümlü olmak için, onu dekonstrüksiyona tabi tutmalı ve askıya almalıdır. Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak biçimde biricik bir yorumu gerektirir (Derrida, 2010a, s. 71). Bu nedenle, sorumluluk, bir kuralın uygulanması değil; bulunması olayıdır, bir buluş, bir icat meselesidir. Eğer kişi bir kuralı sadece uygulamak bile istese, kuralın anlamını yorumlamak ve onu onaylamak zorundadır. Karar olanaklılığın ön koşullarının dışında meydana gelen bir sıçrayıştır ve bu noktaya kadar da olanaksızdır, yani kendi temelinin yokluğundan başka hiçbir şeye dayanamayacak mutlak bir risktir: "Bir kararın sorumluluğu bulunmayan hiçbir 'politika', hak, etik yoktur ve bu karar, adil olmak gerekirse, sadece var olan normları veya kuralları uygulamayı içermeyip her tekil durumda, bir gelenekte yazılı olsa bile sanki ilk kezmiş gibi yalnızca kendini yeniden gerekçelendirmek için mutlak bir risk alır" (akt. Raffoul, 2008, s. 284). Buna ötekini icat edecek olan hem ahlaki hem de politik kanunun yeniden yorumlanması, yani sosyo-politik durum içerisinde ötekine bir adalet sunan yorumlanma da dahildir. Hem evrensele hem de tekile karşı sorumlu olmak gibi imkansız bir durum içerisinde kişi, evrenseli, evrensel olanı doğrulayan ve tekile adalet sunan bir yolla yeniden icat eden bir karar almalıdır.

Olanaksız sadece olamayacak şey ve dolayısıyla boş veya değersiz bir şey olmayıp, olayın açılışıdır. Derrida, olayın ve olanaksızın etkisizleştirilmesine ve öznenin gücüne karşı çıkar. "Öznenin makineleştirilmesine, birinin gücünün tesis edilmesine, bazı 'yapabilirim'lere, bunların hepsine karşı çıkarım, ilk başta da daha önce olanak-sız başlığı altına koyduğum her şeye ki bunlar (negatif olmayan bir biçimde) benim olanaklarımın düzenine, 'yapabilirim'in düzenine yabancı kalmalıdırlar" (Derrida, 2008a, s. 166). Dolayısıyla Derrida, egonun olayı etkisizleştirme gücüne karşı çıkar ve olay olarak bir olayın olanaksız olduğunu söyler. Ona göre, bir olay veya buluş sadece olanaksız olarak mümkündür. Dahası, "bu olanaksız, olayın olanağına işaret eden şeydir" (Derrida, 2008a, s. 151). Onun için, "olay kendisini olanaksız olarak duyurmalıdır. Bir olay veya bir buluş yalnızca olanaksız olarak mümkündür" (Derrida, 2005, s. 144). Eğer sadece zaten mümkün olan, yani beklenen ve tahmin edilen olursa bu bir olay değildir. Olay ancak olanaksızdan geldiğinde mümkündür ve ancak olanaksızın gelişi şeklinde gerçekleşir.

Olanaksız düşüncesi ile aporetik düşünce bir olay, olan ve gelen şey düşüncesinden ayrı düşünülemediğinden, aporia belirli bir eşik hakkındadır ve gelen şeklindeki olay, "eşiğin deneyimini etkiler" (Derrida, 1993, s. 33). Örneğin konukseverliğin eşiği, gelenin, konuğun hoş karşılanmasıdır. Ölüm, olay, olanaksız konukseverlik, böyle bir aporetik eşiğe bağlanmıştır. Derrida bunu çok net açıklar: "Bu olanak/sız olumsuz değildir. Ulaşılamaz değildir ve sonsuza kadar erteleyeceğim şey değildir: Bana bildirilmiştir, üzerime

çullanmıştır, benden önde gider ve şimdi burada, beni, sanallaştırılamayacak ve potansiyel olmayan bir şekilde yakalar. Dolayısıyla, bu olanak/sız, düzenleyici bir idea ya da ideal değildir. Reddedilemez biçimde gerçek olandır. Öteki gibidir. Ötekinin indirgenemez ve üstlenilemez difference'si gibidir" (Derrida, 2008a, s. 167). "Olanak/sız" olay her seferinde bir "eşiğin", eşik olarak bir buranın ve hoş karşılama alanının durdurulması ve kurulmasıdır. Burada ve şimdi olanaksız vardır (Derrida, 2008a, s. 151). Olanaksızın etiği, deneyimin hesaplanamazlığını içerir. Derrida'nın etik anlayışı, adalet temelinde ötekine karşı sorumluluk üzerine kurulmuştur. Etik, Derrida'da sonsuz bir borçtur. Hiçbir zaman ödeyemeyeceğim ve hiçbir zaman eşit olamayacağım asimetrik bir zorunluluk içeren öznel er arası bir yapıdadır (Critchley, 2005, s. 66).

Aynı zamanda Derrida bu hesaplanamazlık durumunu hukuk ve yasanın da kaçınılmaz hesabıyla birlikte düşünmek gerektiğini vurgular. Sorumlu eylem tam da harekete geçmek zorunda kalındığı anda ve nasıl hareket edileceğinin bilinmediği anda hesaplanamaz olanı hesaplamak zorundadır (Direk, 2006, s. 218).

Eğer ahlak, siyaset, sorumluluk diye bir şey varsa ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış olacaklardır. Eğer verili bir çıkış varsa, bir bilgi daha işin başında çıkış yolunu gösteriyorsa, karar daha baştan alınmıştır; yani artık alınacak bir karar yoktur. Artık sorumsuzlukla, vicdan rahatlığı içinde, bir programın uygulanışındayızdır. Ama belki de –bu bir karşı çıkış olarak öne sürülebilir- programdan kaçış yoktur. Bu durumda, bu kaçış yokluğu üstlenilmeli ve de artık ahlakî veya siyasî sorumluluk yetkesiyle konuşmadan vazgeçilmelidir. Bir şeyin, sorumluluğun olanaklılık koşulu, olanaksızın olanaklılığının belli bir deneyimidir: yani açmazın sınanmasından itibaren olanaklı tek icat olarak olanaksızın icadı (Derrida, 2011, s. 42-43).

Tüm bu söylenenlerden sonra seçimlerin ve kararların pek bir önemi olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Ancak seçimi bir oyun gibi görmemeli ve bunun bir sorumluluk getirmediği düşüncesine kapılmamalıyız. Çünkü sorumluluk kavramını, olanaksız seçimler ve delilik ile birlikte düşünmeliyiz. Seçim, karar ya da sorumluluk gibi sorunlarla kurduğumuz ilişki, teorik, saptayıcı veya belirlenmiş bir ilişki değildir. Bu her zaman askıya alınmış bir ilişkidir. Bir karar verdiğime inandığım zaman bile, aslında bir karar alıp almadığımı bilemem, ama kendimi bu kararın olabilirliğiyle ilişkilendirmem zorunludur. Sorumluluk hakkında da aynı şey söz konusudur (Derrida, 2005b, s. 89).

Sorumlu tüm seçimler, her zaman özel bir an'da, özel insanlar için, özel bir yerde, özel bir hesabın verilebileceği özel bir seçimde ortaya çıkar. İnsanlık durumunun sonluluğu, her tür mutlak sorumluluğu engeller gibi görünür. Ancak bunu böyle ele almak, sorumluluğu samimi ve günlük bir deneyim olarak almak yerine; soyut, özneden ayrılmış olarak ele almaktır. Derrida, sorumluluğun saf ve evrensel bir yapısının bulunamayacağını ifade etmiş ve sorumluluğu betimlemeye çalıştığımızda, belli bir dinsel, toplumsal ve ahlaksal geleneğin içinden konuştuğumuzu söylemiştir. "Kişinin, belli bir yerde, belli bir zamanda, belli bir hükümetin altında, belli bir sosyal sistemde yaşadığı gerçeğini göz önüne aldığımızda ve o kişi eylemlerinin ya da eylemsizliğinin sonuçları hakkında düşünmeye başladığında, kişi, düşünmenin de kendi tarihinin bir parçası olduğu gerçeğiyle yüzleşir"

(Sadler, 2004, s. 5). Kişi sorumluluk hakkında düşünmeye, çoktan bir tarihe, kendisinin yargılanacağı bir tarihe sahip olduktan sonra başlar. Bu yüzden sorumluluğu bağlamla ilişkili olarak ele almak ve onu durumsal, tarihsel ve sınırlı olarak anlamak gerekir.

Derrida'nın, bilginin, anlamın, varlığın ve yasanın, Kant'ın ahlâk yasası da dahil olmak üzere, sorumlu politik kararların koşulları olarak önemini açıkça reddettiğini görmekteyiz. Sorumlu karar, ötekine yönelik bir adalet vaadi olmakla beraber, olanaksızdır ve bir aporiadır. Bu durumda kişi, empirik olarak onlara göre yaşadığı yasa, kanun, kural ya da kodları yeniden yorumlamalıdır. Derrida, düşündüğü, yazdığı ve söylediği her şeyi belirli bir politik durum içerisinde algılar. Kişinin düşünceleri, sözleri ve eylemleri durumun yeniden durumlaşmasına olanak tanır. Kişinin kararları, adil kodların, kuralların, kanunların vb. icat edilmesinde ötekine yönelik olarak sorumlu bir şekilde yeniden durumlaştırmaya çalışılmalıdır.

Burada Derrida felsefesindeki olanaklı ve olanaksız, olanaklı olarak olanaksız ve olanaksız olarak olanaklı ile olanaksızın olanağı düşünceleri ortaya çıkmış olur. Olanaksız artıkolanaklının zıttı olmayıp, tersine "olanaklıyı sarmalayan", olanaklıyı gerçekten "olanaklı kılan" veya ona imkân tanıyan şey olacaktır. Derrida, olanaksızın mümkün olduğunu, onun mümkün hale geleceği anlamında değil, daha radikal bir biçimde, olanaksızın olanaksız olarak mümkün olduğunu öne sürecektir. Paralel bir biçimde, "olanaklıyı olanaksız hale dönüştürme" ve eğer olanaksız olanaklı ise (olanaksız olarak), olanaklının belirli bir şekilde olanaksız olduğunu (yani bir aporiadan çıktığını) fark etme meselesi olacaktır. Etiğin olanaklılık koşullarına dönüş, bu nedenle aporiaya ve bir olanaksızlığa götüren bir hareket-tir. Aporia, etkilediği şeyin olanaklılık koşulu olarak ortaya çıkar.

Etik ve politik olan arasında, pek çok farklı anlam ve yorumlama yoluyla, birbirlerinin yerine geçme ve paradoksal olarak birbirlerine dönüşme olanağını taşıyan bir ilişkisellik vardır. Derrida, etik ile politika arasındaki bu temellendirilmemiş ilişkiyi ve yine keyfi olmama durumunu 'başkasının bendeki kararı' kavramıyla açıklamıştır. "Pasif karar, olayın şartıdır, her zaman bendedir, yapısal olarak başka bir karardır, başkanın kararı olarak parçalayan bir karardır. Bendeki başkası tarafından, bende benim için karar veren mutlak olarak başkası tarafından" (Derrida, 2005a, s. 68). Elbette belli bir karar alınmıştır ama bu karar karşısında ben pasif durumdayım. Böylece adaletin gerçekleşmesi olarak anlaşılan Derrida etiği, politika söz konusu olduğunda da aynı şekilde anlaşılmalıdır.

Dolayısıyla, Derrida tarzı etik, kendisini farklılığın ve ötekinin hoş karşılanmasının etiği olarak tanımlayacaktır. Mevcut *an*ın öngördüğü sorumluluk duygusuyla hareket etmek gerektiğini savunan böyle bir etik ve politik anlayış, yapısökümcü bir tarzda mevcut durumun sorgulanmasına olanak tanıyarak, bizi, merkezi bir tavır almaktan uzaklaştıracak ve ötekine karşı sorumlu olmak için, görevi aşmaya, evrensel kuralları ve ilkeleri yeniden icat etmeye yöneltecektir.

Kaynaklar

Caputo, John D. (1999), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida,* New York: Fordham University Pres.
Critchley, Simon, (1998), "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?" çev. Tuncay Birkan, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 37-70, İstanbul: Sarmal.
Critchley, Simon, (2005), "Déconstruction et Communication. Quelques Remarques sur Derrida et Habermas", *Derrida: La Deconstruction*, coordonné par: Charles Ramond, Presses Universtaires de France, 53-70, Paris.
Derrida, Jacques, (1992), *Given Time I: Counterfeit Money*, tr. Peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Pres.
Derrida, Jacques, (1993), *Aporias: Dying-Awaiting(One Another at) the Limits of Truth,* tr. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Pres.
Derrida, Jacques, (1995), *The Gift of Death*, tr. David Wills, Chicago: University of Chicago Pres.
Derrida, Jacques, (1999), "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s.165-173.
Derrida, Jacques, (1999a), "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy,*, ed. R. Kearney, M. Dooley, New York: Routledge.
Derrida, Jacques, (1999b), "Psyche Ötekinin İcâdı", çev. Melih Başaran, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, s.103-127.
Derrida, Jacques, (2004), *"Jacques Derrida, Penseur de L'Évènement"* Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg, 28 Janvier 2004, L'Humanité, http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm, 17.12.2013.
Derrida, Jacques, (2004a), "Teoriyi İzlemek" çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat,* ed. M. Payne-J.Schad, s.1-52, İstanbul: Agora.
Derrida, Jacques, (2005), *Rogues: Two Essays on Reason*, tr. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford: Stanford University Pres.
Derrida, Jacques, (2005a), *The Politics of Friendship*, tr. George Collins, London: Verso.
Derrida, Jacques, (2005b), "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", *Deconstruction and Pragmatism,* ed. Chantal Mouffe, Taylor & Francis E-Library.
Derrida, Jacques, E. Roudinesco, (2006a), *Gün Doğmadan*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma.
Derrida, Jacques, (2008), ***Çile***, çev. Melih Başaran, İstanbul: Kabalcı.
Derrida, Jacques, (2008a), *Terör Günlerinde Felsefe*, çev. Emre Barca, İstanbul: YKY.
Derrida, Jacques, (2010), *Gramatoloji,* çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilge Su.
Derrida, Jacques, (2010a), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis.
Derrida, Jacques, (2011), ***Öteki Hedef (Başka Baş),*** çev. Melih Başaran, Ankara: Bağlam.

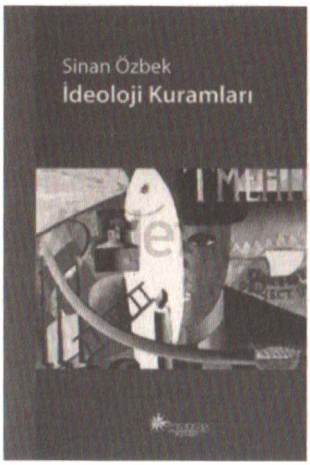
Direk, Zeynep, (2006), "Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri", *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s. 213-222.

Evink, Eddo, (2006), "Patočka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine", *Cogito -Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-*, sayı. 47-48, s.256-272.

Raffoul, François, (2008), "Derrida and the Ethics of the Im-possible", *Research in Phenomenology 38,* p. 270-290.

Raffoul, François, (2010), *The Origins of Responsibility*, Indiana: Indiana University Pres.

Sadler, B. Gregor, (2004), "Responsibility And Moral Philosophy As a Project in Derrida's Later Works", *Minerva-An Internet Journal of Philosophy*, vol. 8, http://www.minerva.mic.ul.ie/vol8/derrida.html, 24.03.2012.



Sinan Özbek
İdeoloji Kuramları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Kamusal, özel, ahlaki: Hannah Arendt ve politik ahlak

Suzanne Duvall Jacobitti

Eichmann in Jerusalem[1] adlı çalışmasını ve yayınını izleyen ihtilaf fırtınasıyla yüzleşmesinin ardından, Hannah Arendt dikkatini ahlak ve politika sorunlarına çevirdi. Biyografi yazarı Elizabeth Young-Bruehl[2], Arendt'in, bir mektup arkadaşının *Eichmann* üzerine kitabın "politik ahlak" için bir "zemin" olduğu önerisine razı geldiğini nakleder. Arendt hiçbir zaman politik ahlak üzerine bir inceleme yayınlamamış olsa da, - aslında, inanıyorum ki, uğraştığı konuların sonuçları hakkında hiçbir zaman tatmin sağlayamamıştır, bir kısmı basılı çalışmalarında bir kısmı basılmamış notlarında olmak üzere bu mücadelesinin bazı sonuçlarına sahibiz.[3]

Basılmamış notları arasındaki iki ders için hazırlanmış olan not dizileri ahlaka ilişkindir: 1965'te New School for Social Research'te verdiği "Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları" isimli bir konferans dersi ve 1966'da University of Chicago'da verdiği "Temel

---

1 Arendt bu kitapta Yahudilerin gettolara ve toplama kamplarına naklinden sorumlu ve soykırımın mimarlarından sayılan Adolf Eichmann'ın Kudüs'teki yargılanma sürecini ele alır. Aslında Eichmann'ın bir canavar değil son derece sıradan bir insan olduğunu bu yönüyle kötülüğün nasıl sıradanlaştığını göstermeye çalışır. Türkçesi için, Kötülüğün Sıradanlığı Eichmann Kudüs'te, Hannah Arendt, Metis Yayınları. (Ç.N.)

2 Hannah Arendt ve Anna Freud'un biyografi yazarı olarak tanınan Amerikalı akademisyen psikoterapist. 1982'deki Arendt biyografisi Harcourt ödülüne layık görülmüştür. (Ç.N.)

3 Bkz. Young- Bruehl (1982:374-376). Gerçi kesinlikten uzak olsa da, *The Life of the Mind*'ın tasarlanmış 'Yargılama' başlıklı son cildinin böyle bir sava sahip olması mümkündür. Bkz. Beiner (1982: 89-156), Gray (1979: 225), Dennenv (1979) ve Benhabib (1988). Burada, Ronald Beiner, Jerome Kohn, John Danley, Ronald Terchek ve bu makalenin erken taslaklarını okumuş olan Stephen DeLue'nun önemli yorumlarından yararlandığım bilgisini vermek isterim.

Ahlaki Önermeler" adlı bir seminer.[4] Bu derslerde, Arendt doğrudan post-Nietzscheci bir dönemde ahlak durumları ve bunun politik etkileri sorununa odaklanır.

Arendt bu soruşturmalarda nihaî sonuçlara ulaşmadıysa da, onları okumak basılmış eserlerindeki bazı çözümlenmemiş güçlüklere ışık tutar. Özel alandaki (yani, politika dışı) güçsüzleştirilmiş yaşam tasvirinin yanı sıra politik alanı ahlaki ölçütlerle sınırlanmaksızın ve amaçtan yoksun olarak resmettiği için sertçe eleştirilmiştir.[5] Birisi onun bu konularda ne dediğini, ahlak konuşmalarındaki politik ahlak sorunu ile mücadelesinin ışığında okuduğunda, kamusal ve özel alanın her ikisinin de oldukça farklı ve çok daha cazip bir resmini görebilir. Arendt, hiçbir zaman tamamen ulaşmadıysa da, ahlaki bir temelle hem kamusal hem özel hayatı sağlayan bütün bir insan ilişkileri alanının dostluk ve başkalarına saygı aracılığıyla birleştirildiği bir anlayış geliştirmeye doğru mücadele eder.

Eğer bu inceleme doğruysa, bu sonuçlar sadece Arendt'in öğrencilerini değil, aynı zamanda son yıllarda ahlak ve politika problemiyle meşgul birçok siyaset bilimciyi de ilgilendirmeli. Bu tartışma büyük ölçüde liberaller ve liberalizmi iyi yaşam ve ahlaki erdemin yeterli bir tanımına sahip olmamakla eleştiren "komüniter" tenkitler arasındaki çekişme bağlamında ortaya çıktı. Birçok modern liberal teori, bu konularda ya ahlaki şüpheciliğe dayanarak (yani iyinin tanımlarını savunmak imkânsızdır gibi) ya da bireylerin kendi kendilerine iyinin ne olduğunu belirleme ve kendi yollarında bunu takip etme hakları olduğu, bu hakkı sürdürebilmek için gerekli olan herkesin eşit yetenekleri olduğunu savunmak haricinde bütün siyasi müdahalelerden bağımsız oldukları ilkesini temel alarak tarafsızlık iddiasına dayanır.[6]

Buna karşın, liberal devletin bir iyi teorisi olmaksızın yeterince meşru olamadığı; uygulamada liberal devlet için iyi yaşamın çeşitli türleri arasında tarafsız olmanın imkânsız olduğu ve (muhtemelen en zorlusu) liberal bir devletin eğer vatandaşları ahlaki erdem yoksunluğundaysa, yani, bireysel istekler, hak talepleri ve iyi görüşleri arayışında bazı ahlaki sınırlarla zorunlu tutulmamışlarsa ayakta kalamadığı ele alındı.[7] Aksini iddia etmek, nihayet, Platon'dan Tocqueville'e, ahlaki ve dini inançların aynı derecede siyasi istikrarın temeli olduğu yüzyılların bilgeliğine karşı çıkmaktır.

Güçlük şüphesiz şu ki – ve komüniterlerin buna karşı etkili bir reddiyesi yoktur – eğer birisi iyiyi bildiğini iddia ederse ya da siyasi istikrarın erdemli vatandaşlara ihtiyaç duyduğunda ısrar ederse, bu ahlaki ve belki dini eğitimde etkin bir devlet rolünü ve bundan başka belki daha geniş çaplı olarak, bireysel özgürlük ve haklar üzerinde sınırlamaları meşru kılmak gibi görülürdü. Öyleyse dilemma şöyle görünmektedir ki özgür bir toplum ne iyinin ve ahlaki erdemin bir tanımıyla ne de onsuz hayatta kalamaz.

---

4 Arendt'in bu dersler için yazılmış ders notları kendi yazıları ile beraber Kongre Kütüphanesindedir. Bu notlar çok iyi sıralanmamıştır. Bu derslerdeki bazı maddeler Arendt (1982) ve (1978) kapsamına dâhil edilmiştir, ancak ahlak üzerine bir tartışma olarak değil.

5 Bkz. ör., Kateb (1983), Elshtain (1981: 53-59) ve Pitkin (1981).

6 John Rawls, Ronald Dworkin'i de içeren diğer bazı liberallerde olduğu gibi. Eleştirel bir inceleme için bkz. Dunn (1985: 159f).

7 Bu argüman Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer ve Robert Bellah tarafından liberalizmin komüniter eleştirilerinden biri olagelmiştir. Bu literatürdeki eleştirel tartışmalar için bkz. Gutmann (1985) ve Rosenblum (1987: bl. 7).

Siyasi düşünürler bu dilemmaya kendi kendilerine çözüm üretmeye çalıştıklarında, en azından iki nedenle, Arendt'in politik bir ahlak geliştirme çabalarını uygun bulmalıdırlar. Birincisi, onun aradığı ahlak herhangi bir iyinin kesin bilgisi iddiasını temel almıyordu, onun yerine farklı görüş açılarına saygıya dayanıyordu. İkinci olarak, bu arayış kamusal ve özel hayat talepleri arasında bir denge tutturarak, her şeyi bireysel ilgiler ya da haklara indirgeyen liberal eğilim ile bireyi topluluğun ve kentsel yaşamın taleplerine tabi kılan komüniter tehlike arasında bir orta nokta bulunabilirdi.

AHLAKA MODERN MEYDAN OKUMA

Arendt, çok ciddi biçimde, ahlak felsefesinin modern dünyada imkânsız olabileceğini ihtimalini gördü. Kültürel görelilik ve "Tanrı'nın ölümü" ile bütün geleneksel ahlakın da öldüğü Nietzscheci iddianın ortaya çıkardığı meydan okumayla işe başladı. Arendt, Nietzsche'nin Platon'dan beri süren tüm Batı ahlak geleneğinin geri dönüşsüz bir şekilde öldüğü görüşünü kabul etti. Yine de bu geleneğin Arendt için ne olduğu ve dolayısıyla onun ölümüyle neyi kastettiği konusu belirlenmelidir. Hem Platonik hem Hristiyan felsefe, Arendt'e göre, bu hakikatleri deneyime mücbir olan imtiyazlı bir azınlık tarafından bilinen aşkın hakikatlerin varlığı konusundaki inançla şekillenir ("zihnin gözü" yada bilincin "kulak"ı tarafından duyulan sesin her ikisinde de gözlemlenen bir görüş nedeniyle).[8] Hakikati bu yolla deneyimlemeyen ve dolayısıyla şüphe edebilecek birçokları için, hakikat azınlık tarafından harici normlar rehberi gibi yürütülerek uygulamaya konulmalı ve ebedi ödül ve ceza inancı tarafından pekiştirilmelidir (1965b: 024631).

Arendt, ahirette ödül ve ceza mitini icat edenin muhtemelen Platon olduğunu, fakat bu mitin Roma Çağının sonunda Hristiyan Kilisesi tarafından benimsendiğini ve Ortaçağ boyunca kilisenin gücüne payanda veren "din, otorite ve gelenek üçlüsünün" parçası haline geldiğini iddia eder (1977: 109-111, 125-132).[9] Bu üçlü, Luther, bilimsel devrim ve Kartezyen şüphe ile erken modern çağda dağılmaya başladı. Ölüm süreci uzun fakat kaçınılmazdı. Nietzsche, Tanrının ve mevcut bütün Avrupa ahlakının ölümünü ilan ederken, sadece mantıksal sonucu çizmişti. Fakat Arendt, bunun, ahiret inancının Batı ülkelerindeki nüfusun esas kısmı arasında soyunun kuruduğu 20. Yüzyıla kadar sürmediğini söyler. Bu zamandan sonra, ona göre, insan davranışlarının ölçülmesi gerekliliğine karşıt olan aşkın normlar olarak geleneksel Greko-Yahudi-Hristiyan ahlak düşüncesi tamamen öldü.[10]

Öyle görünmektedir ki Arendt bizi, sadece etimolojik anlamı "mores"[11] – bütün

8 Yunanlılar için, transandant hakikatin doğrudan deneyiminin metaforu Platon'un mağara metaforunda ve Pythagoras'ın izleyeninde olduğu gibi görseldir.

9 Bkz. ayrıca Arendt (1953: 122-124).

10 Bu argüman Arendt'in yayımlanmış tüm eserlerinde ve ahlak derslerinde bulunur. John Gunnell (1979: 45- 51; ve 1986) 'geleneğin miti' adını verdiği düşünceye Arendt'in katkılarını ciddiyetle yorumlar.

11 Dilimize ahlak olarak çevrilen "moral" kelimesinin etimolojik kökü olan ve gelenek-görenek ve/veya örf anlamlarına gelen "mores" kelimesinin konuyla bağı açısından aynen bırakılması yeğlenmiştir. (Ç.N.)

toplumlarda davranışı biçimlendiren ve tabi ki zamana ve mekâna göre değişken olan örf, görgü ve adetler – olan "ahlak" ile yalnız bırakmaya davet etti. Burke'den bu yana modern muhafazakâr düşünürler böyle bir ahlakı muhafaza etmek için dikkatli olmuşlardır ancak mantıksal terimlerle savunulamasa da o sadece bizi yabanıllıktan korumaktadır. Ve aslında çağdaş komüniterler de bazen geleneksel değerlerin muhafazasını ve telkinini temel olarak destekler görünmektedirler.

Arendt'in bu yaklaşıma sabrı azdı. Böyle değerleri alaşağı etmeyi denemediyse de ve normal zamanlarda modernliğin cilasını koruduklarını inkâr etmediyse de, bunları modern totaliter hareketlerin aşırı kötülüğüne karşı korunmada faydasız bulur. En iyisi, geleneksel ahlaki değerler, insanları gerçeğe karşı zırhlandıran boş klişeler haline geldi. En kötüsü, basitçe safra olarak atıldı ve Nazi'lerin ahlak kodlarıyla yer değiştirdi. Bu aslında Arendt'e en çok darbe vuran şeydi: bir kere ahlaki standartlar, basitçe "değerler" olarak anlaşıldı mı (yani, iyi çünkü insanlar onlara değer verir) ve aşkın ilkeler ya da ilahi müeyyideler tarafından arka çıkılmadı mı, bunlar kolayca paranın yaptığı gibi değiştirilebilir oldu. İnsanların alışkın oldukları şey yalnızca kurallara ya da "değerlere" sahip olmak, içeriklerinin ne olduğu çok az fark ediyor. Aslında, Arendt, kuvvetle muhtemel, bohemlerin Nazizme, "ahlak"ın muhterem burjuva müdafilerinden daha karşı olduklarına inanıyordu (1965b: 024583f; 1978 I: 177).

Arendt New School derslerine Winston Churchill'in, büyütülürken inandığı bütün kalıcı şeylerin sonsuza kadar sürmediği; imkânsız diye öğretilen her şeyin gerçekleştiği mealine gelen 1930lardaki bir alıntısıyla başladı. Bu Arendt için 20. yüzyılın temel ahlaki deneyimidir. Bu muhterem burjuva Almanlar 1930'larda Nazi ahlak ölçütlerine bağlanmaya yetenekliydiler ve savaş sonrasında tekrar geriye bakınca bu, bir kere sadece "değerlere" indirgenmiş olan ahlaki ilkelerin dönüştürülebilmesi anlamında anlaşılabilirdir. (1965b: 024585f; 1978 I:177).

TEMEL AHLAKİ ÖNERMELER

Eğer ne aşkın ölçütler ne de geleneksel adetler bize yeterince dikkate değer bir ahlaki kılavuzluk sağlamıyorsa Arendt, hayatın onu devam ettirmek için "bir tırabzan olmaksızın", ahlaki kesinliklerin faydası olmaksızın yaşanması gerektiğine karar verdi (1979: 336-337). Dahası, aşkın kesinliklerin yokluğu illa ahlaki deneyimin yokluğu anlamına gelmezdi; insanların geçmişte ve bugün ahlaki seçimler yapması ve bunları yapmak için savunulabilir (kesin olmamakla beraber) zeminlere sahip olması gerçekle çelişmez. Arendt, hem zor ahlaki seçimler yapmış olanların bildirilen deneyimlerinde hem de felsefi ve edebi yazılarda, ahlaki eylem için seküler ve aşkın olmayan bir zeminle ilgili herhangi bir ipucu bulunabilir olup olmadığını görmek için merakını geçmişe çevirdi.

Başlangıç noktası olarak, Nazizm ve Stalinizm'le beraber hareket etmeyi reddeden – zorunluluk olarak aşkın ilkelere inanmayan ve toplumsal geleneklerin baskısı açıkça onlara karşıt olan – bireylerin olduğu reddedilemez bir gerçekti. Bu Arendt için incelemeye

değer ahlaki bir olguydu. Bu reddin altında ne yatar?[12]

Arendt bu konuda iki şeyi fark eder: birinci olarak, ne türden insanların bunu reddettiğini öngörmenin hiçbir yolu yoktu – örnekler bütün sınıflar, eğitim seviyeleri, dinler ve meslekler arasında bulunuyordu. Dolayısıyla, bütün insanlarda, ahlaklı biçimde davranma, doğruyu yanlıştan ayırma kapasitesi bulunabilir görünmekteydi. İkinci olarak, Arendt bu reddedenlerin, genellikle aşkın ahlaki kurallara ya da dini buyruklara başvurmaktan çok yargılamanın içsel ölçütlerine yöneldiklerini iddia eder. Arendt için, onların cevabını en iyi özetleyen önerme, birisinin geçmiş eylemi ile yaşamasının mümkün olmadığıdır (1966: 024533). Arendt, görebildiğimiz kadarıyla, bu işbirliğini reddediş biçimini, terimin çok özel bir anlamıyla, düşünme eyleminde kötülük olarak tanımlar.[13]

Arendt, kötülüğe razı olmayı reddedişin bu modern deneyiminin, Batı ahlak ve dini geleneğinde bir mukabili olduğunu iddia eder. Birisi bu geleneği aşkın değerler ve ilahi buyruklara dayanmadığı düşünülen ahlaki ilkeleri – yani bütün insanların salt akılla kavrayabilmesi gereken ilkeleri – bulmak için tarasa, "Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma" ya da "Komşunu kendin kadar sev"; ya da Kant'ın "Öyle eyle ki, birisinin eyleminin maksimi evrensel bir kural olabilsin" (demek ki, kendin için bir istisna yapma) ya da Sokrates'in "Yanlış yere ıstırap çekmek yanlış yapmaktan iyidir" gibi Arendt'in "temel ahlaki önermeler" dediği şeylerle karşılaşır (1965b: 024586, 024593).

Arendt, bu temel önermelerin iki manidar özelliğe sahip olduğunu öne sürer. Birincisi, onlar aklı dikte eder gibi görünmektedirler fakat kanıtlanabilir olamazlar. Birisi neden ahlaki bakış açısını alması gerektiğini; neden komşusunu kendisi gibi sevmesi gerektiğini ya da fenalık yapacağına ıstırap çekmesi gerektiğini sorarsa, akıl tatmin edici bir cevaba sahip değildir (1965b: 024566, 024564). İkincisi, bütün bu önermeler geri nefse, nefs için neyin iyi olduğuna başvurur– bu, ahlakın özünün diğerkâmlık olduğu ve kendini beğenmenin günah olduğu ortak kanısının ışığında paradoksal görünür (1965b: 024586).[14]

---

12 Arendt (1966: 024533). McKenna (1984: 348) Arendt'in şu soruyu hiçbir zaman sormadığını söyler: Ne tür bir etik bir Adolph Eichmann'ın "korkunç konformizm"ini engelleyebilir? Bu temelde doğru değildir. McKenna araştırmasının sonuçlarından memnun kalmamış olabilir, ancak bu Arendt'in 1960'ların ortalarından beri süregelen düşüncesinde baskın bir soruydu.

13 Bazen "vicdan" kelimesini de kullandığı olmuştur, ancak bununla ne Tanrı'nın bizim içimizdeki sesini ("vicdan" olarak Batı geleneğinin çoğunda yer tutan anlam) ne de suçlu hissetme (modern psikolojide sıkça kullanılan bir kavram olarak) anlamlarını kastetmediğini açıklığa kavuşturduktan sonra. Arendt ahlaki duyguların nedenlerini değil seküler ahlaki ilkeleri araştırıyordu. Suçluluk hissi eski alışkanlıklar yeni emirlerle çelişkiye düştüğünde doğmamaktadır; fakat böyle hisler yalnızca uyumluluk ve uyumsuzluk olarak yansır, ahlak olarak değil (1965b: 024603-4). Arendt, işbirliği içerisinde olmayanların, kesin ahlaki önermelerin onlara "aşikâr" görünmeleri anlamında kendi "vicdan"larını izlediklerini söyler. Aşikârlık Platonik bakışın bir konusu ya da ilahi yaptırım ya da suçluluk olmaktan çıktığından beri, vicdanın modern görünüşünü anlamak büyük önem taşımaktaydı. Bu temel ahlaki önermeler üzerine olan seminerin ana sorusudur (1966: 024533 ve birçok yerde). Arendt'in işbirliğinde olmama gerekçelerine dair yaptığı yorumlara herkes katılmayacaktır. Örneğin, McKenna (1984) Nazilerle ve Stalinistlerle işbirliğine girmeyi reddedenlerin, ahlaki dogmatikler, özellikle dini olanlar olduğunun kesinlikle belirtilebileceğini söyler. Bu tartışma ise burada yeterince ele alınamaz.

14 Arendt "vicdan" kavramının etimolojisinin bu kendilik referansını desteklediğini not eder (1965b:

Arendt'e göre bu temel ahlaki önermelerin doğasını en iyi anlayan Sokrates'di. *Gorgias*'ta Sokrates ıstırap çekmek kötülük yapmaktan daha iyidir iddiasını sunmaktadır (diğer iki benzer iddia ile birlikte: kötülük eden için cezalandırılma cezalandırılmamasından daha iyidir ve cezadan muaf tutarak gönül alan tiran mutsuzdur). Bütün bu önermeler çarpıcı bir biçimde ortak Atinalı görüşü ile anlaşmazlık içindedir; ve Sokrates dinleyicilerini onların doğrulukları konusunda ikna edemez, tıpkı *Devlet'in* ilk kitabında, birisinin adaletsiz olması yanına kâr kalsa da kişi adil olmalı savına inandırıcılık sağlayamadığı gibi (1965b: 024597f; 1978 I: 180-182). Diğer bir deyişle, kişi kendi kendine yaşamak zorundadır ve bir suçlu ile böylesine bir yakınlık içinde yaşamak istemez (1965b: 024612f; 1978 I: 180-182, 187-188).

Arendt'in iddiası, Sokrates'e göre kişisel ahlakın doğrulanmasında bu kadar ileri gidilebildiğidir. Arendt'in ortaya koyduğu gibi, "ahlak, doğru ile yanlışın kıstasını ve eşsizliği içerisindeki bireyi ilgilendirir, bu soruna cevap: Ne etrafımdakilerle paylaştığım örf ve adetler ne de ilahi ya da insan kaynaklı Buyruk'a değil kendimle ilgili ne karar verdiğimin nihai analizine bağlı olarak ne yapmalıyım" (1965b: 024598). Bu, Batı geleneğinden türeyen ve mademki geleneksel ahlak artık yoktur, başlayabileceğimiz tek yer olan temel (ve tek *seküler*) ahlaki önermedir. Yine ondan aktarım: "Bugün, günümüzde, dini otoritenin dağılmasıyla, sınav, geriye dönmek ve kötülük yapmamamızın ... (yani) yanlış yere ıstırap çekmenin yanlış yapmaktan iyi olmasının, özellikle size yapılmışsa bir suçla yaşamanın imkânsız olduğunun gerçek nedenini anlamak için yeterince olgun olup olmadığımızdır."[15]

Öyleyse, işte bu, ahlaki tutuma seküler bir temel için Arendt'in Batı deneyiminin giriş kazısının sonucudur. Koşullu bir buyruğa sahibiz: kendi kendime yaşayabilmek istiyorsam, yapmamam gereken bazı şeyler var. Fakat bu şeylerin ne olduğu ve kendi kendime yaşamayı isteyip istemeyeceğim tamamen bana kalmış. Arendt, bunun geleneğin baştan sona büyük düşünürlerince örtük olarak onaylanmış göründüğünü öne sürer.[16] Hayat, aslında, tırabzansız yaşanmalıdır.

DÜŞÜNME VE AHLAK

Arendt'e göre bu sonuç üzücü bir şekilde özneldi. Öyleydi, ama yine de, ilgi çekici bazı neticeleri vardı. Bir kere, neden bütün temel seküler ahlaki önermelerin kişisel çıkara gönderimde bulunur göründüğünü açıklar. Arendt, Sokrates'in kendisiyle uyumsuzluk içinde olmayı istememesinin nedeninin, eğer uyumsuzluk içinde olursa, düşünemeyeceği

---

024586; 1971: 418).

15 Young-Bruehl'deki (1982: 366) bir öğrenci notundan alıntılandı. Arendt'in dediği gibi, Sokrates ile başlamalı ve kendi yolumuza gitmeliyiz (1966: 024616). Sokrates'in bu incelenmesinin çoğunu, düşünme ve ahlak Arendt'te bulunur (1971) ve daha sonra Arendt'te kapsanır (1978 I).

16 Arendt benzer düşünceleri Democritus, Cicero, Eckhart, Kant, Spinoza, Shakespeare, Nietzsche ve Dostoyevski'de bulur. Arendt'in iddiasına göre Kant şeyleri, kendi savını bir emir olarak göstererek (categorial imperative) karıştırır, ancak bu bir kendini yanlış anlamadır. Gerçekten der Arendt, Kant'ın iddiasının eğer birisi kendisi ile çelişmek istemiyorsa (nitekim kendisi ile uyumsuzluk içerisinde yaşıyorsa), kendisi için de bir ayrıcalık yapmaması olduğunu söyler (1965b: 024567f).

olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, ahlaki önermelerin bu en alttaki temeli düşünürün kendi kişisel çıkarınadır (1965b: 024600). Bununla ne kastettiğini açacak olursak, kişi onun "düşünme" tanımından emin olmalıdır, bu kesinlikle filozoflar ahlaki tutuma diğerlerinden daha yatkındır iddiası değildir. Düşünme, Arendt'in tanımladığı haliyle, dünyalık eylemlerden vazgeçmeyi ve "Bunu niye yapıyorum?" ya da "Ne yapıyoruz'un anlamı nedir?" sorularını sormayı içerir. Düşünme, öyleyse, herhangi birisi tarafından yapılabilir bir şeydir. En iyi şekilde mütehassısları tarafından uğraşılan bir uzmanlaşma etkinliği değildir, ne ruhun ebedi ve ilahi özlere tefekküre dönüşüdür, ne sonuçların mantıksal hesaplamasıdır ne de bilginin bilimsel araştırmasıdır. Aksine en dünyevi günlük olaylardan ortaya çıkar, özellikle kişinin kendi kendine yaptığı şeylerden.[17] Diğer bir deyişle, düşünme insani deneyimin, göreneksel alışkanlıklarımızı ve ahlaki taleplerimizi ve bunlar hakkında konuşmak için kullandığımız dili kapsayan bir soruşturmasıdır.

Arendt, insanların meşgul olduğu birçok faaliyet içinde sadece düşünmenin içsel uyuma ihtiyaç duyduğunu söyler. Birisi dünyada meşgul olduğunda, diğer insanlarla doluysa ya da üretken ve emekçi faaliyetlerle uğraşıyorsa, kişi kendisiyle olmaktan endişe duymamalıdır. Düşünme, çünkü kendinle söyleşi içinde olmaktır – ve bu, ancak kişi kendisiyle arkadaş olursa mümkündür (1965b: 024614f).

Kişi kendisiyle uyumsuzluk içinde olmamalıdır önermesi düşünmek isteyen herhangi bir kimse için koşullu buyruktur. Arendt yine de bunun, benmerkezcilik ve öznelliğine karşın ahlaki tesirden tamamen yoksun olmadığını söyler. Aslında, Arendt, yalnızca düşünen bir insanın birlikte yaşamak istemeyeceği şeyler olmasından dolayı değil aynı zamanda en azından kişinin güncel durumla birlikte akılsızca hareket etmesini engelleyen, kendisinden istenen gerekçeleri ya da doğrulamaları soruşturması anlamına gelen düşünmek eyleminin basitçe durdurulması demek olduğundan, düşünmenin kötülük yapmaya karşı bazı sınırlar koyduğunu ileri sürdü. En büyük tehlikelerin, (Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" yazılarında belirttiği) düzene boyun eğen akılsız bürokratlar ve toplumdaki düşüncesiz konformizmin olabileceği bir dünyada, bu önemsiz bir ahlaki işlev değildir (1965a).

Yine de Arendt'in de fark ettiği gibi, bu bizi çok ileriye götürmez. Ne yalnızca kişinin kiminle veya neyle birlikte yaşayacağı yargısının tamamen öznel olmasından ve ne de yalnızca düşünen insan olmayı önemseyenlere uygulanır olmasından dolayı değil ama mesele hala sadece kendilikle ilgilidir. Bu ne diğer bireylere karşı mesuliyetine ne de

17 Bu tam manasıyla, Arendt'in İnsanlık Durumu'nda gösterdiği şeydir (1958: 5) "ne yapıyorsak düşünmek". Arendt, *The Life of Mind'da* (1978: I: birçok yerde) (a) "düşünme" (deneyimin anlamı hakkında soruşturma yapan içsel diyalog); (b) "idrak" (temelde bir hesaplama olan ve duyum algısıyla uyum içerisinde bilgiyi arayan) ve (c) "tefekkür" (kozmosa dair korkunç merak ya da esrik derin görüş ya da transandantı duyma) arasında ayrım yapar. Arendt, kişinin kendi kendisine sorular sorduğu ve kendi sorularını cevapladığı bu "düşünme" kavramını, kendinde düşünmenin bir ikisi bir yerde olarak resmedildiği Sokrates ve Platon'a atfeder. Böylece zorunluluklar kendisiyle arkadaş olmalıdır (1978 I: bl.18; bkz. yine Arendt 1971). Ahlak felsefesinin uygun bir ismi olmadığı gerekçesinin ("etik" ve "ahlak" adet ve alışkanlık kelimelerinden türer) düşünme ile yakın bir ilişkisi olduğunu, yani düşünür ahlaki olana dair düşünmeyi kendinde düşünmeden ayrılmış özelleştirilmiş bir öznellik olarak düşünülemeyeceğini ileri sürer (1965b: 024632).

dünyada var olan yanlışları düzeltmek için kamuyu harekete geçirme mesuliyetine işaret eder. Düşünürlerin koşullu buyruğunu takip eden birisi dünyanın güvenliği ve refahı için mesuliyeti başkalarına bırakır (1956b: 024594).[18]

Bu Arendt'in Sokrates üzerine hükmüydü. Arendt'in dediğine göre Sokrates, düşünme ve inceleme faaliyetlerinin Atinalılara faydası olduğuna inanıyordu fakat bu onlarla ilgilenmesinin amacı değildi. Atinalılar üzerine etkisi ne olursa olsun, onlardan vazgeçmezdi (1965b: 024603). Sokrates davasının sivil itaatsizlik meselesiyle alakasız olduğu Arendt'in iddiasının temelidir.[19] Arendt'e göre, sivil itaatsizlik kamu gayesi için hareket eder, kişinin kendi vicdanı hatırına değil (1969: 58-64). Dünya perspektifinden, Sokrates'in kişinin kendi içsel uyumunun hatırı için olan yanlış yere acı çekmek daha üstündür yanıtındansa, *Gorgias*'ta Kallikles'in bakış açısı için – madem bu dünyada birisi ya yanlış yapmalı ya da ıstırap çekmelidir, öyleyse akla uygun insan daha iyisi, yapar. – belki söylenecek daha çok şey vardır (1978 I: 182). Bu bağlamda Arendt, Machiavelli'yi bir ahlak düşünürü olarak tanıtır, çünkü onun iddiasına göre, bu dünyada eğer kötülüğe karşı koymak için kötülük yapmazsan "kötülük edenler ne isterlerse onu yapacaklardır" gerçeğini ciddi ciddi ele alan tek kişi odur (1982: 50). Arendt, Machiavelli'nin seküler gelenekte pozitif eylemi savunurken yalnız olduğunu ve bazen daha sonradan hoşlanmayacağınız şeyler yapmaktan kaçınmanın ve dünyada eylemenin mümkün olmayacağını fark ettiğini öne sürer. Hem Kallikles hem de Sokrates'in aksine, yine de, Machiavelli, Arendt'in tekrarlamaya düşkün olduğu gibi, kendi ruhunu ülkesi uğruna kurban edebileceğini söyledi (1965b: 024596; 1969: 61).

Artık Arendt Machiavelli'ye döndüğünde, (ebedi kurtuluş, Sokratik içsel uyum veya maddeci "mutluluk" için kaygılı olarak) "vatandaş" görüşünden çeşitli "özel alan", "bencil" görüşlerine kadar onunla ters düşerek tehlikeli sulara yaklaşır. Bu, pozisyonunun boş radikalizm ya da politik romantizm olduğu iddialarına inanmaya katkı sağlayan politikayla ilgili yaptığı bazı "pervasız" yorumlar gibi bağlamlardadır – politik eylem ahlaki ölçütlerle yargılanamaz ve politik eylem için tek kıstas azamettir ve politikada başarı sadece gösteri ustalığıdır dediğinde olduğu gibi.[20] Böyle iddialar yapmakla Arendt çalışmasının yanlış anlaşılmasını ciddi ciddi teşvik etti.

---

18 Ahlak derslerinde bu noktaya ulaşan Arendt, istenç ve yargı tartışmalarından uzaklaşmış görünür. Başka bir yerde de tartıştığım gibi (Jacobitti: 1988) yargı üzerine olan konu (bunun çoğu Arendt (1982)'de yayınlanmış) ahlak ve politik olanla ilgiliyken, istenç üzerine olan (çoğunlukla Arendt (1978 II)'de yayınlanmış) ahlaki sorumluluk imkânını karartmaktadır.

19 Önemli bir eleştiri için bkz. Kateb (1983: 96f).

20 Bkz. öz. Arendt (1958:205) ve (1977: 153). Kateb (1983: 33) buna "kayıtsızlık anları" diyor. Açıklamak gerekirse, Arendt politik eylemin değil salt "davranışın" "ahlaki ölçütlerle" yargılanabileceğini söylediğinde sonraki iki kelimeyi tırnak içine alır, yalnızca "adetlerden" bahsettiğini düşünme yoluyla ilişkili temel ahlaki ilkelerden söz ettiğini imlemek için.

KAMUSAL, ÖZEL, AHLAKİ

Arendt her ne kadar Machiavelli'yi ve kamusal hayatı abartılı kelimelerle methetse de kişinin kendi özel benliğini yurttaşlık benliğine feda etmesi gerektiği düşüncesi hiçbir zaman onun görüşü olmadı, ne özel yaşama değer vermeyi tamamen yadsıdı ne de ahlaki ölçütler tarafından sınırlandırılmayan bir politika canlandırdı. Şu doğrudur ki Arendt, birçok yazısında özel hanenin çok kasvetli bir resmini çizdi ve bunu kamusal alanın parlak, ışıltılı ve kahramanca bir imgesi ile karşılaştırdı. Fakat kimse bu imgeleri harfiyen ele almamalıdır. Emsal vakalar (ya da ideal tipler) bulmak ve bizi yeni deneyimleri açıkça anlamamızı (ne yapıyoruz diye düşünmemizi) engelleyen geleneksel kavramlardan uzaklaştırmak için onları kullanmak, Arendt'in yazım yönteminin bir parçasıydı (1978 I: 169; 1982: 76-77; 1958: 193-194). Onun kamusal/özel çatallanmasını[21] bu manada anlamalıyız. Gerçek hane, kendisinin pekâlâ farkında olduğu üzere, gerçekçi politikanın parlak, ışıltılı ve zorunluluktan bağımsız olduğu kadar ne tamamen karanlık ne de tamamen hayatın zorunluluklarına adanmıştır (Antik Yunan'da bile). Bu imgeler Arendt'e göre, modern toplum ve totaliterizmden doğan gerçek tehlikeyi görmemizi önleyen çağdaş entelektüel at gözlüklerinden kurtulmak için bizi sarsmak adına önemlidir.

O bizzat bu imgeleri eleştirmeden onaylamadı ve özel katmana düşman değildi. Her şey bir yana, düşünme, kamusal alanda değil özel alanda gerçekleşir, ve düşünme, görebildiğimiz kadarıyla, Arendt'e göre modern toplumda hep var olan bir tehdit olan o türden bayağı kötülük için asli caydırıcıydı.[22] Ne de politika tüm ahlaki sınırlardan bağımsızdı.

Birisi Arendt'in politik ahlaka ve kamusal alan ile özel alan arasındaki ilişkiye dair bariz bir şekilde ortaya koyduğu çeşitli çalışmalarından yola çıkarak onunla işbirliği içerisinde daha tam ve doyurucu bir açıklama çıkarabilir. Bu "yazılmamış politik ahlak"[23], ilkin, politika üzerindeki ahlaki sınırların açıklanmasından ve ikinci olarak, kamusal ve özel katmanlara aracılık eden ilişki ya da erdem olarak arkadaşlığın beyanından meydana gelir.

Arendt çalışmasının çeşitli noktalarında ahlaki ölçütlerin politikanın doğasına içkin olduğunu savunur. *İnsanlık Durumu*'nda, politik eylemin kendisinden ortaya çıktığını söylediği iki ahlaki ölçüt tanımlar: vaatleri tutma ve ihlalleri affetme. Vaatte bulunma – diğerlerine taahhütler vermek ve bunları tutmak – politik kurumun ve aslında Arendt'e göre tüm insan ilişkilerinin istikrarını sağlamak için merkezidir. İnsan ilişkilerinin öngörülemezliğinden dolayı affetme de esastır; başka sonsuz bir zincirleme intikam ve

---

21 Orijinal metinde dichotomy olarak geçmektedir (Ç.N.)

22 Düşünme birinin kendisine çekilmesini ve "dünyadan" uzaklaşmasını içerir. Bu manada, düşünme "özelde" gerçekleşir. Bu elbette düşünmenin yalnızca öznellik varsa süreceğini garanti etmez.

23 Arendt, Kant derslerinde Kant'ın "yazılmamış siyaset felsefesi" sunar (1982: 19). George Kateb, aşağıda tartışılan ahlak düşüncelerinin bazılarını kabul eder ama yetersiz olarak yok sayar. Kateb'in burada Arendt'e adil davrandığını sanmıyorum; fakat onun düşüncelerle dolu argümanlarıyla tam olarak muhatap olmak bu makalenin çerçevesini aşar

kin reaksiyonundan bizi muaf tutar (1958: 236-247; 1969: 92-93).[24] Doğrusu, Arendt, - diğer yönlerden, kendi politik imgesi için model olan – Antik Yunan politikalarını "öngörülemezliğin açmazı tarafından bakir" kaldığı ve affetme kavramından yoksun olduğu için eleştirir (1958: 194, 239)

Arendt, ılımlılık ve cesaretin tabiatları gereği politikaya bağlı olduğuna inanır. Cesaret eylemin temel bir bileşenidir çünkü dünyada başkalarıyla eylemek, kişi tarafından kontrol edilemez bir süreç için sorumlulukları başlatmakta ve uyandırmaktadır. Tabi ki kişinin güven içinde evde kalmasındansa kamusal gözün dik bakışlarına maruz kalmasını içerir. Eylemek, bu sebeple, kendini ateşe atma, özel hayatın anonimliğinden ve güvenliğinden çıkma ve bilinmeyen neticeleri göze alma cesaretini gerektirir (1958: 35-36).

Burada daha önemli olan şey, Arendt'in, ortaya koyduğu gibi "ılımlılığın, aşırıya kaçmamanın eski erdemi, aslında par excellence[25] politik erdemlerden biridir; tıpkı politik cazibenin aslında par excellence kibir olduğu gibi" iddiasıdır (1958: 191).[26] Bu kesinlikle politik eylem üzerinde hiçbir sınır görmeyen birisinin sesi değildir. Arendt'in Fransız Devrimini eleştirisinin çoğunun temelini oluşturan İnsan Hakları gibi ahlaki kesinliklere dayanan eylemlere karşı çıkmasına sebep olan tam da bu kibir korkusudur(1963: 79, 104). Ek olarak, ılımlılık konusundaki inancı onun politikada "iyi işler yapma"ya kalkışma, başkaları yararına hareket etme çabalarına olan güvensizliğine öncülük etti.[27] Bu, biri hiç kimsenin bilemeyeceğini bilebilir diye farz etmektir: birincisi, başka bir insan için en iyisi nedir ve ikincisi biri bu öngörülemez dünyada eylediğinde işler nasıl sonuçlanacaktır. Arendt için, diğerlerinin iyiliği için sorumluluk almak, onlarla birlikte hareket etmekten çok onlar için hareket etmek, tabiatı gereği kibirli, dengesizdir. Üstelik diğer insanları nesneleştirir.[28] Politik eylem kiminle hareket ediyorsa ona saygıyı ve dikkate değer bir iyi niyeti ve başkasının bakış açısından konuşabilmeyi içerir ve içermelidir. Bu Arendt'in insanlık halinin çoğulluğu dediği, kendisi için, muhtemelen politika üzerindeki en asli ahlaki sınırlama olan şeyi kabul etmektir (1958: 175-176).

Arendt bu başkalarına saygı fikrini Aristotelesçi arkadaşlık erdemine bağladı. "Saygı," der Arendt, "Aristotelesçi *philia politike*ye benzemez değildir ve samimilik ve yakınlık olmaksızın bir tür arkadaşlıktır; dünya uzamının aramıza koyduğu uzaklıktan bir insanı hesaba katmaktır. (1958: 243). Aristoteles'in arkadaşlığı gibi Arendt'in arkadaşlığı

---

24 Benhabib'in dediği gibi (1988: 46) Arendt bazen sanki politika ve ahlak tamamen ikiye ayrılan bir görünüşmüş gibi yazar. Diğer zamanlarda (ahlaki ilkelerden vazgeçmenin ve söz vermenin politikaya yön verdiğini söylediğinde) yapmaz. Esasen burada tutarlı değildir (tutarsızlık ahlak derslerinin iki seti boyunca görünür); bununla beraber politikanın, ahlak artık geleneksel adetler ya da transandant ölçütler anlamına gelmediği takdirde, ahlak tarafından sınırlandırıldığını gördüğü tüm durumlarda tutarlıdır.

25 Latince mükemmel anlamında kullanılan ifade orijinal π etindeki haliyle bırakılmıştır (Ç.N.)

26 Arendt'in erdemlerinden bazıları Aristotelesçi görünür. Ahlak üzerine derslerinin iki dizisinde, Arendt, etiği politikanın bir parçası yaptığı ve erdemlerinin ahlakça nötr olduğu (1965b:024571; 1966: 024530) zeminine dayanarak Aristoteles'in *Etik*'ini ihmal eder. Onun Aristoteles'e karşı takındığı tavır bu makalenin çerçevesini aşacak ilginç sorular doğurur.

27 Onun Billy Budd'la olan tartışmasına (1963: 76-80) ve İsa öğretilerine (1958: 74-77) bakınız.

28 Arendt'in dilinde "yapmak" kavramı "eylem" kavramının yerine vekalet ettiğinde olduğu gibi. (1958: 226; 1977: 110-111).

da hem politik hem özel katmana farklı yönlerden ait olan, ikisi arasında ortak bir zemin sağlayan bir erdemdir.

Arendt'in, arkadaşlıktan bahsettiğinde kardeşlik ya da samimiyeti ya da karşılıklı bağlılığı değil eşit fakat farklı bireylerin saygılı, bağlanmış etkileşimini – temelinde sohbette – kastettiğini vurgulamak gerekir. Buna karşın kardeşlik bilinci sınır durumdaki insanlar arasında, aynı insani gereksinimleri olan insanlar arasında türer, tıpkı aşırı yoksulluk içindekiler arasında veya mülteciler arasında veya facia kurbanları arasında ortaya çıktığı gibi (1968: 12-17). Samimiyet arzusu, insanları kişisel düşünceleri ile ilgili haddinden fazla bir endişeye sevk eden, özel alanın kökünü kazıma tehdidinde bulunan bir baskıya, boyun eğdirmeye dönük toplumsal baskıya karşı bir isyan gibi görünür. Samimiyeti paylaşma arzusu gerçek arkadaşlığın yerine geçer (1958: 38-39). Arendt, bizimki gibi "karanlık zamanlar"da, böyle kendileri gibi olan insanları bir araya toplayan, çekişmeden korkan, belki farklı bakış açısı olanları hoş gören fakat hiçbir zaman onları gerçekten dinlemeyen veya sohbette onlarla ilgilenmeyen bir samimiyet ihtiyacının olduğundan endişelenmekteydi. Onun yerine, "insanlar çatışmadan kaçınır ve mümkün olduğunca anlaşmazlığa düşmesi mümkün olmayan insanlarla muhatap olmayı dener" (1968: 30-31).

Arkadaşlığın alameti nedir, tersine, diğer bakış açılarına açıklık, farklı düşünen insanlar arasında gerçek bir müzakere. Böyle bir sohbet – ister arkadaşlar ister politik aktörler arasında olsun – katılımcıları hem bölen hem de birleştiren bir alan açar, tıpkı etrafında oturduğumuz bir masanın bizi bölmesi ve birleştirmesi gibi. Bu alanlar, Arendt için, toplum ya da zorunluluk bize birlikte büyük bir baskı uygularsa gözden kaybolan bir insanlık "dünya"sını teşkil eder (1958: 52-53). G. E. Lessing'in arkadaşlık ve politika görüşünü açıklarken, Arendt, insani müzakerenin "içinde birçok sesin ve her biri 'doğru addedilen' beyanların olduğunu, aslında hep birlikte dünyayı kaplayan insanlar arasında bu uzaklıkları kurarak insanları hem bölen hem de birleştiren bir alana ait olduğunu" söyler. Şayet bu kurbanlar tek bir görüş içinde karışıp kaybolursa, o zaman "bütün çeşitliliği ile yalnızca insanlar arasındaki boşluklarda biçimlenen dünya, topyekûn yok olurdu" (1968: 30-31). Böylesi bir türdeşleştirme arkadaşlık için olduğu kadar politika için de ölümcül olurdu; çünkü "kamusal alanın gerçekliği, içinde ortak dünyanın kendi kendini sunduğu sayısız görüşlerin ve görünüşlerin eşzamanlı mevcudiyetine dayanır" (1958: 57).

Böylesi bir türdeşleştirme, arkadaşlık, onun görüşüne göre düşünmenin bir ön şartı olduğu için (kavramı Arendt'in anladığı haliyle) düşünme için de ölümcül olurdu. Bariz biçimde anlatmadığı halde, birisi onun savını Kantçı tarzda bir soruya karşılık olarak sunabilirdi: Düşünmenin imkanının şartları nedir? Yanıt aşağıdaki gibi ilerlerdi: düşünme, kendimizle içsel diyalogu konuşmayı varsaymayı gerektirir – bu sohbettir. Sohbet açıkça konuştuğum başka birisini varsaymayı gerektirir. Burada "kılavuz deneyim" Arendt'in iddiasına göre şudur; "arkadaşlıktır ve kendilik değildir; müşterek konuşmanın soruşturması neyle ilgili olursa olsun kendimle konuşmadan önce ilkin başkalarıyla konuşurum, ve sonradan sadece başkalarıyla değil kendimle de pekala bir diyalog yürütebileceğimi keşfederim" (1978 I: 189; 1968: 84-85). Ve düşünmeyi önceleyen bu başkalarıyla konuşma, kişinin "ötekilik"e sohbetteki eşinin farklılığına saygı duymasını varsaymayı gerektirir.

Kendi kendisiyle içsel diyalog olarak düşünme, başkasına, arkadaşlığa, çoğulluğa – bunlar Arendt için ayrılamaz kavramların bir kümesi olarak kuruludur – saygıyı gerektirir. Düşünmek bir arkadaşla söyleşmek gibidir; bir arkadaşla söyleşmek başka bir kendiliğe sahip olmak gibidir (1978 I: 189). Neticede Arendt'in model düşünürü olan Sokrates, Atinalılar için konuşmaktan vazgeçmeyi reddedendi, sessizce düşünebilirdi. (1966: 028617). Gerçek düşünür sürekli sohbetin katılımcı çevresini genişletir, tıpkı Sokrates'in ahrette bile yapmayı dilediğine işaret ettiği gibi (1963: 128). Böylece Arendt "[Sokratik düşüncenin] içsel ikiliğinin yeryüzü yasası olan sonsuz çoğulluğa işaret ettiği" sonucuna varır (1978: 187).[29]

Arkadaşlık ve müşterek saygı ile sürdürülen çoğulluk, "dünya uzamı", Arendt'in düşüncesinde, kamusal ve özel olan arasında dengeyi muhafaza edendir. Madem ki zati birey (düşünürü de içeren) kişisel çıkarıyla ve vatandaş ülkesinin çıkarıyla ilgilenir, Arendt bu iki bakış açısını, ne kendisi ne de öteki olan ancak ikisinin arasında bir uzam olan, yalnızca politik eylemde arkadaşları veya meslektaşları düşünmek şartıyla var olabilen bir uzam olan "dünya"nın çıkarı ile ilgilenmekle dengeleyebilirdi.

Böyle anlaşılan arkadaşlık, hem kamusal hem özel katmanları insancıllaştırır. Ülkenin bireyden talepleri, çoğulluğu, kamusal alanı muhafaza edemeyen bir ülkenin sonuçta hiçbir iddiası yoktur anlayışıyla her zaman sınırlandırılmıştır (tabii esefle karşılanan birinin dilediğini yaptığı bir ülke hariç). Arkadaşlık aynı zamanda – bu kısım Arendt okuyucularınca sıklıkla gözden kaçırılıyor – haneyi de insancıllaştırır. Arkadaşlık karı ve koca arasında hanede de ortaya çıkabilir – şüphesiz Arendt ve kocası Heinrich Blucher[30] arasında ve "eğer iki insan onları birbirine bağlayan, tekleştiren ilişkinin illüzyonuna yenik düşmezlerse, kendileri arasında yeniden bir dünya kurabilirler" diye andığı Karl Jaspers ve karısı arasında olduğu gibi (1968: 78).[31] Bu bir boyutuyla ebeveyn ve çocuklar arasında da ortaya çıkabilir; Arendt, ister istemez çocuk sevgililerin eline doğduğu için aralarında bir uzam meydana gelmiş olduğu ve çocuğu sadece hayatta kalması için değil aynı zamanda "bu dünyada" düşünerek, eyleyerek yaşayan bir insan olarak hazırlamak için sorumluluk aldıkları üzerinde durur (1958: 242). Arendt'in antik haneye (ve onun en kötü özelliklerini bünyesinde barındıran modern topluma) yaptığı eleştiri, özel olması değil insanlar arasında çok az uzam, farklı görüş açıları ve eşitler arasında saygı için çok az imkân olduğudur. Hane içinde böyle şeyler ortaya çıkmadığı ölçüde, bu boyutuyla hane yoksuldur.[32]

---

29 Yani, Arendt'in Kant derslerinde tanımladığı gibi Sokratik düşünce "genişleyebilen zihniyet" gerektirir (1982: 71-73). Benhabib'in Arendt'in ahlak anlayışı ile Arendt'in Kant'ın yazılmamış siyaset felsefesinde bulduğu genişleyebilen zihniyeti arasında tespit ettiği azaltılamaz uçurum (1988: 71-73) gerçekten Arendt'in arkadaşlık kavramında kuşatılmıştır. Bununla birlikte, kabul edilmelidir ki, Arendt burada adeta tutarlı değildir, Ronald Beiner'ın Arendt'ten alıntılayarak (19978 II: 200) benim dikkatimi çektiği üzere, Arendt nerede düşüncenin yalın doğasını vurgulasa, neredeyse doğrudan yukarıda alıntılanan 1978 I: 187 pasajıyla çelişkiye düşer.

30 Heinrich Blucher (1899-1970) Alman şair ve felsefeci, Arendt'in ikinci eşi. Alman Komünist Partinin bir üyesiyken Stalin karşıtı bir tutum geliştirmiş ve Stalinizme karşıt olmuştur. (Ç.N.)

31 Arendt-Blucher evliliğinin bir dökümü için bkz. Young-Bruehl (1982). Arendt'in arkadaşlık kavramını kapsamlı olarak kavrayabilmek onun Augustine'in aşk kavramı üzerine yazdığı doktora tezinin incelenmesini gerektirir. Bkz. Scott (1988).

32 Açık bir yorumunda, Arendt Antik Yunan'da aile reisinin eşinin, evin içinde kalması gerektiği için

O halde Arendt için, bütün yanlarıyla insan yaşamı hem kamusal hem özel katmanların var oluşuna ihtiyaç duyar. O böyle katmanların muhakkak yasal korumaya ihtiyaç duyduğuna inanır. Yasa özel mülkiyete (illa ki serveti gözetmek değil fakat kişinin köşesine çekilmek için kendi fiziksel mekânına sahip olması muhakkak) ilişkin bir hakkı ve vatandaşın temel haklarını garanti etmelidir (1958: 70-72).[33] Siyasi mültecilerin – yirminci yüzyılın evsiz halkının – trajedisi ne kamusal ne de özel alanlarının olmamasıdır ve dolayısıyla insanlık durumunun çoğulluğundan mahrum bırakılmışlardır. Bu sebeple, Arendt, mümkünse tek insan hakkı olarak herhangi bir ülkenin vatandaşı olmaya, haklar kazandıracak hak gözüyle bakar (1951: 290-302).

Fakat yasal koruma yeterli değildir. Temel olan eğer insanlar arasındaki elle tutulamayan alanlar sürdürülebilmiş ve kamusal ve özel arasında bir sınır korunmuşsa tabi ki belirli politik "erdemler" için yaygın paylaşımı olan bir taahhüt ortaya çıkmaktır. Bireyler ara sıra eylemek için cesarete sahip olmalı ve eylemin şart koştuğu diğerlerine karşı taahhütlere veya sözlere saygı duymalıdır. Ayrıca eylem yoluyla ulaşılabilir olan itidalsiz ve kibirli tavırlardan kaçınmalı ve öngörülemeyen neticeleri affetmeye hevesli olmalıdırlar. En önemlisi, bireyler insan çoğulluğuna, her insanın eşsizliğine saygı duymalı ve yukarıda açıklanan anlamda arkadaşlığı geliştirmelidirler. Bu "Arendtçi" erdemler, biçimsel olarak gösterilebilir olan ya da aşkın geçerliliklere sahip "ahlaki kesinlikler" değildir. Böyle kesinlikler bizim için mümkün değildir. Bunlar liberal politikayla bağdaşabilir insanlık durumunun tutarlı bir görüşüne dayanmaktadırlar. Çünkü Arendt'in politik ahlakı kesin bilgi savlarına değil aksine bireyler arasındaki farklılıklara ve özel yaşam ihtiyacına saygıya dayanmaktadır, buna bireysel özgürlüğe tehdit gözüyle bakılamaz. Dolayısıyla sıklıkla liberallerden komüniterlere yöneltilen eleştirinin konusu gibi görünmemektedir. Yine de ahlaki sınırlarının ve yurttaşlık erdeminin liberal politik teoriyi güçlendirmek için kullanılabilir olan bir açıklamasını sağlar.

Çeviri: Tuncay Turna

asla kendi eşitiyle karşılaşmadığını not eder; bu böyle kadınların arkadaşlıktan mahrum oldukları anlamına gelir; bu antik dönemdeki ailenin onaylanması değildir

33 Arendt antik dönemlerdeki kamusal alanın yükselişinin "aile ve hane yaşamının özel alanının zararına meydana geldiğini" (1958: 29) söyler ve özel yaşamı kamusal olana feda etmeyen ama "iki alanın ancak birliktelik formunda var olabileceğini" anlayan Romalıları över.

Kaynaklar

Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism* (Rev.ed. 1968). New York: Harcourt, Brace & Co.
Arendt, H. (1953). "Religion and Politics," *Confluence* II: 105-126.
Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
Arendt, H. (1963). *On Revolution*. New York Viking.
Arendt, H. (1965a). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil (Rev.)*. New York: Viking.
Arendt, H. (1965b). "Some Questions of Moral Philosophy" Lecture course given at the New School for Social Research. With Arendt Papers, Library of Congress.
Arendt, H. (1966). "Basic Moral Propositions." Lecture course at the University of Chicago. With Arendt Papers, Library of Congress.
Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*. Harcourt Brace Jovanovich.
Arendt, H. (1969). *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Arendt, H. (1971). "Thinking and Moral Considerations: A Lecture." *Social Research* 38: 417-446.
Arendt, H. (1977). *Between Past and Future*. New York: Penguin.
Arendt, H. (1978). *The Life of Mind* (M. McCarthy, ed.). New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Arendt, H. (1979). "On Hannah Arendt." İçinde M. A. Hill (1979: 301-339).
Arendt. H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. (R. Beiner, ed.). Chicago: University of Chicago Press.
Beiner, R. (ed.) (1982). "Interpretative Essay." İçinde *H. Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
Benhabib, S. (1988). "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought." *Political Theory* 16: 29-51.
Denneny, M. (1979). "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment." İçinde M.A. Hill (1979: 245-274).
Dunn, J. (1985). "The Future of Liberalism." İçinde *Rethinking Modern Political Theory*: 154-170. Cambridge: Cambridge University Press.
Elshtain. J. (1981). *Public Man, Private Woman*. Princeton: Princeton University Press.
Gray, G. (1979). "The Abyss of Freedom and Hnnah Arendt." İçinde Hill (1979: 225-244).
Gunnell, J. (1979). *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Cambridge, MA: Winthrop Publishers.
Gunnell, J. (1986). *Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
Gutmann, A. (1985). "Communitarian Critics of Liberalism." *Philosophy and Public Affairs* 308-322.
Hill, M.A. (ed.) (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press.
Jacobitti, S.D. (1988). "Hannah Arendt and the Will." *Political Theory* 16: 53-76.

Kateb, G. (1983). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanhead.
McKenna, G. (1984). "Bannisterless Politics: Hannah Arendt and Her Children." *History of Political Thought* V: 333-360.
Pitkin, H. (1981). "Justice: On Relating Public and Private." *Political Theory* 9: 327-352.
Rosenblum, N. (1987). *Another Liberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Scott, J.V. "A Detour Through Pietism: Hannah Arendt on St. Augustine's Concept of Freedom." *Polity* XX: 394-425.
Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

Batı felsefesinde barış kavramı

Seyit Coşkun

I

Barış sözcüğü, felsefi, dini, edebi, sanatsal, siyasal ve hukuksal açıdan önemli bir kültürel boyuta sahiptir. Bu anlamda barış, Batı dünyasında öncelikle bireysel insanın dışında bir şey olarak, savaşın veya şiddet içeren çatışmaların olmamasını ifade eder. Orta Doğu kültüründe barış, daha çok iç huzurla bağlantılı olarak ruhun, aklın ve kalbin huzurlu ve dingin olması durumudur. Uzak Doğu'da ise, özellikle uyum düşüncesi temeldir. Hindistan'da barış, "*shanti*" anlamında en yüksek tinsel dinginliği, uyumu ve huzuru ifade eder. Çin'in eski Taocu felsefesinde bütün gerçeklik, sürekli değişen ve dönüşen ilişkiler ve temel iki ilkenin, "*Yin*" (alıcı, dişi, yeryüzü) ve "*Yang*"ın (yaratıcı, erkek, gökyüzü) uyumlu bütünlüğü aracılığıyla belirlenir. Dolayısıyla barış, içsel huzur, gönül rahatlığı anlamında ele alınır. Bu tutum, dünyada dış barışın sağlanmasının koşulu olarak görülebilir.

Batı felsefesi ve kültür tarihinde barışa yönelik düşünceler, "*Altın Çağ*"a yönelik arayışlarda, Hıristiyan cennet tasarımlarında, Ortaçağ devlet ve toplum ütopyalarında, Aydınlanmanın ideal devlet tasarımlarında, modern devlet anayasalarında, günümüz ulusal ve uluslararası siyasal ve hukuksal söylemlerde ve parti programlarında etkili biçimde ortaya konulmaktadır. Savaşa ve silahlı güçlere eleştirel tavrı ifade eden bu düşünceler, genel olarak barışa yönelik bir talep ve istek oluşturmayı denerler. Sosyal uyuma, bireysel ve toplumsal refaha ve güvenliğe yönelik olarak biçimlenen barış anlayışı, Avrupa-dışı kültürlerde farklı

gelişim düzeylerine sahiptir. Barış düşünceleri, politik olarak sadece küresel anlamda yaygın değildir, aynı zamanda tarihsel mirasın ve düzenin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Barışın anlamı, politik-etik olarak da temellendirilebilir. Yaşamın-korunması, öldürmeyasağı, bütün olarak insanlığın korunması ödevi sadece dinlerde yer bulmaz, aynı zamanda çoğu politik hareketlerde de ortak payda olarak ortaya konulmaktadır (Seidelman, 2001). Bu düşünce ve tasarılarda, özellikle kaos, kargaşa, anarşi ve düzensizlik anlamına gelen savaşa ve şiddete karşı eleştirel bir tutum takınılmakta, uyuma, düzene, huzura ve barışa vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla barışa ilişkin bir kavrayış ve anlamlandırma, ancak karşıtından, yani savaştan hareketle olanaklı olmaktadır.

Antik felsefe bu konuda nasıl düşünmektedir? Antik çağda, gerçek tarihsel gelenek açısından başlangıçta ya da ilk-durumda var olan barış-durumuna ilişkin herhangi bir anlayış söz konusu değilken, şiir ve mitolojide böyle bir durumun hâkim olduğuna ilişkin anlatılar ortaya konulmaktadır. Fakat bu başlangıç ya da ilk-durum, tarih-öncesi bir zaman olarak algılanmıştır (Bader, 2014). Bu anlamda, Hesiodos'ta, "altın çağ" olarak barış ve uyumun egemen olduğu böyle bir düzene ilişkin mitsel bir tasarım ortaya konulur (Hesiodos, 2014). "*Altın Çağ*"dan sonraki süreçte, özellikle insanların etkili silahlar için malzeme arayışı içinde oldukları "demir çağ"ında savaş, şiddet, soygun ve adaletsizliklerin ortaya çıktığı vurgulanır. Fakat genelde Antik şair ve düşünürler, savaşı normal-durum olarak görürler; barış ise, bu normal-durumun sadece bir kesintisi olarak görülür (Bader, 2014). Ancak bu belirlemeye karşın, Pythagorasçı öğreti, evrende ve dünyada meydana gelen anlaşmazlıklar, karşıtlıklar ve çatışmaların uzlaşı ve uyumla sonuçlanacağını, *kozmos*ta ebedi bir barış ve uyumun hâkim olacağını ileri sürer. Bu anlayışın tam karşısında olan Herakleitos ise, *kozmos*ta kalıcı ve ebedi bir uyum ve barıştan söz edilemeyeceğini, her şeyin sürekli olarak karşıtına dönüşmek durumunda olduğunu, dolayısıyla karşıt öğelerin çatışma ve geriliminin evrende ve de dünyada hüküm süreceğini vurgular. Çünkü "mücadele (ἔρις) dünyanın adaletidir (δίκη) ve herkesin karşı karşıya olduğu savaş (πόλεμος) her şeyin babası ve hükümranıdır" (Zeller, 2008, s. 76). Burada savaş ya da mücadele, olumlu anlamda yaratıcı ve biçimlendirici etkinlik olarak görülür. Dolayısıyla Batı felsefesi tarihi açısından daha ilk başlardan itibaren savaş-durumu olağan durum olarak değerlendirilmekte ve barış savaşla karşıtlık temelinde anlamlı kılınmaktadır.

Bu bağlamda, Platon, ideal siyasal yapının oluşumuna ilişkin düşüncelerini *Devlet* adlı eserinde üç aşamalı olarak ele alır (Platon, 1992). Bu çerçevede, ilk olarak uyumlu ve düzenli barışçıl bir toplumsal yapıya ilişkin olarak, mevcut kargaşa, düzensizlik ve kaos öncesi durumu ifade eden "Altın Çağ" betimlemesi yapılır. İkinci olarak, mevcut durumun kargaşa, kaos ve savaşa yol açan nedenleri çözümlenir ve nihayetinde uyumlu ve düzenli bir toplumsal yapının nasıl olması gerektiğine ilişkin ideal bir devlet tasarısı betimlenir. Buna göre, kargaşa ve kaosun olmadığı uyumlu ve huzurlu bir toplum, çatışan bireysel, sınıfsal ve toplumsal hak ve çıkarların adil biçimde düzenlendiği siyasal bir sistemde ancak olanaklı olabilecektir.

II

Antik felsefeye karşılık Hıristiyanlık açısından normal-durum, kargaşa, kaos ve savaş halini değil, bir huzur ve barış durumunu ifade etmektedir (Bader, 2014). Buna göre, insan, yasak meyveyi yiyerek Tanrıyla anlaşmasını, dolayısıyla ebedi barış durumunu bozmuş ve ceza olarak da cennetten kovulmuştur. Dolayısıyla insanı, sadece Tanrının merhameti ya da inayeti kurtarabilir. "Bu merhamet tarih içinde kendini insanlığın kurtarıcısı ve inayetin vücuda gelmiş hali olan İsa'nın aracılığıyla göstermiştir" (Balibar, 2004, s. 25). İsa'nın doğuşu, bir anlamda insan için dünyada barışın ilanıdır. İsa tarafından bildirilen Tanrının krallığı, barışın ve adaletin krallığı olarak anlaşılır. İsa, düşmanlarını sevme buyruğuyla dünyaya barış mesajını iletirken, müritlerinin ve inanlarının İsa adına barışı hakim kılmaları gerekir. Tanrı, bütün insanların barış içinde yaşamaları için, İsa aracılığıyla onları yükümlü kılan ve buna olanak sağlayan barışçıl durumu yaratmıştır. Hıristiyanlık açısından barış, dünyadaki kargaşa, savaş ve düşmanlık karşısında, sadece Tanrının bahşedebileceği evrensel bir kurtuluştur, fakat bu kurtuluş inananlara yaşamın diğer alanlarında da hizmet edebilir. Ancak, Hıristiyanlıkta evrensel, nihai bir barış düzeni, eskatolojik olarak sadece Tanrının gerçekleştirebileceği bir umut olarak kalmaktadır.

Ortaçağda Augustinus, Roma imparatorluğunun çöküşü karşısında "*De civitate dei*" (Tanrı Devleti) eserini kaleme almıştır. Çünkü her şeye rağmen İmparatorluk, barışın güvencesidir ve onun çökmesi durumunda artık hiçbir şeyden emin olunamazdı. "*De civita dei*"nin temel konusu, aslında barıştır. Bu anlamda, Augustinus, Batı düşünce geleneği içerisinde barışı, evrensel (ilahi) gerçek doğa yasası olarak gören ilk filozoflardan biridir (Bader, 2014). Burada Augustinus, öncelikle barışı herkesin istediği şey olarak belirler: "Çünkü mutlu olmayı amaçlamayan hiç kimse olmadığı gibi, barışı amaçlamayan hiç kimse de olamaz" (Augustinus, 2008, XIX, 12). Hatta savaşlar, barışı sağlamak için yapılır; barış, savaşın arzu edilen hedefidir. Mevcut barış düzenine karşı ayaklanan kişi bile, en azından destekçileriyle birlikte barış içinde çalışmak zorundadır; sadece bir başkası istiyor diye o da barış ister. Ama barış, devlette olduğu gibi kişinin kendi yaşamında olsun ve ailede olsun sadece parçaların düzenli ilişkisinde egemen olur.

Barış, Augustinus'un ifadesiyle, uyumlu/huzurlu/dingin bir düzeni (*tranquillitas ordinis*) ifade eder. Ona göre, gerçek ve kalıcı barışı sadece Tanrı sağlayabilir. Düzenli ortak yaşam ve refah içerisinde dünyevi barış ve tanrı-devletinin barışı, birbiriyle uyum içinde bulunabilir. Fakat insanlar, her zaman günahkâr eylemlerde bulunduğu için, dünyevi barış düzeni her zaman eksik ve kusurlu kalacaktır; dünyadaki barış, mutluluk sevincinden daha çok sefalet içerisinde geçirilen bir yaşam için sadece bir teselli olarak kalacaktır. Ancak yine de barış, dünyevi şeyler içerindeki en yüksek iyi olarak görülmelidir. Augustinus'un, temelde savaşın adaletsiz olduğuna ilişkin anlayışına karşın, Avrupa'da hakim olan anlayış "*Pax Romana*" ilkesiydi: "Barış istiyorsanız, savaşa hazır olun" (*si vis pacem para bellum*). 20 yüzyılın başlarına kadar, Immanuel Kant gibi istisna olanlar dışında çoğu Avrupalı filozof ve sanatçılar savaşı geçiştirmeye çalışmışlardır. Ancak ilk olarak "Pax Romana" ilkesine karşı çıkan, Bertha von Sutter olmuştur: "Barış istiyorsanız, barışa hazır olun" (si vis pacem para

bellum) (Bader, 2014). Ancak buna rağmen, "Pax Romana" ilkesi, dünyasal ölçekte ulusal ve uluslararası ilişkilerde hala geçerliliğini korumaktadır.

Özellikle tek Tanrılı dinlerin bu barışçıl söylemlerine rağmen, kendi inançlarını yayma ve nüfuzlarını arttırmak için savaşa ve şiddete başvurmaları konusunda geçmişte ve günümüzde sayısız örnekler vardır. Diğer taraftan, dinsel söylemler, genelde ekonomik çıkarlardan kaynaklanan savaşları, eşitsizlik ve sömürüye dayalı toplumsal ve siyasal yapıları ve pratikleri örtmede bir araç olarak kullanılmaktadır. Diğer taraftan, ontolojik olarak dinsel söylemin kendisinden kaynaklanan temel bir sorun vardır. Buna göre, Tanrı, dünyayı, bir yandan yaratıklarının en şereflisi olan insanın ihtiyaçlarını karşılaması için bir hammadde, kaynak alanı olarak, diğer yandan ebedi barış ve mutluluğun hâkim olduğu öte dünya için gelip geçici bir sınav alanı olarak yaratmıştır. Dolayısıyla dünyaya ilişkin böyle bir tanrısal söylem, insanın dünyadaki diğer varlıkları ve çevresini salt kendi çıkarı ve istekleri doğrultusunda kullanmasını, insanın insanı ve dünyayı değersizleştirmesini de beraberinde getirmektedir.

III

Ortaçağ ve erken modern döneme ait olan kilise ve dünyevi düzenin birliğine, yani ebedi barışa ilişkin ilahi anlayış hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Barış kavramına yaklaşım, 18 ve 19. yüzyıldaki sekülerleşme hareketleriyle birlikte başka bir biçim almıştır. Bu çerçevede, Aydınlanma dönemi öncesi ve sonrasında sözleşmeye dayalı devlet tasarımları çerçevesinde geliştirilen, rasyonel biçimde anlaşılan doğal ve uluslararası haklar yardımıyla yeni bir yaklaşım ortaya konulur. Bu yaklaşımlardan ilki, varsayımsal ilk durumdan, yani "doğa-durumundan" hareketle toplumsal ve siyasal yapıyı türeten Hobbesçu devlet anlayışıdır. Hobbes, bir taraftan, döneminin siyasi sorunlarını teolojik açıdan temellendirmeye çalışan ve bu amaçla Hristiyanlık öğretisini toplumsal yaşama uygun biçimde yeniden biçimlendiren bir sivil teolog olarak görülür. Diğer taraftan, o, Kutsal Kitap'ın otoritesi temelinde seküler bir toplum kurmak isteyen radikal Aydınlanmacı bir teolog olarak değerlendirilir. Bir başka açıdan, o, hem Protestanlık teolojisi çerçevesinde Eski Roma hayranlığı (Romanism) ve Protestanlık arasında bir denge sağlayan reformcu teolog olarak, hem de doğa yasalarını ilahi buyruklar olarak gören ve Hıristiyan teolojisini barışçıl toplum projesi temelinde yorumlayan politik teolog olarak görülür (Rose, 2013). Bütün bu yorumlara rağmen Hobbes, toplumu anlaşmalar yoluyla oluşturulan insan yapımı bir ürün olarak tasarlar. Buna göre, "doğa-durumu", doğadan özgür ve eşit olan insanların, "yani herkesin her şey üzerinde doğal hakkı olması" nedeniyle "herkesin herkese karşı olan" bir savaş halini ifade etmektedir. Aynı şekilde, doğa yasasından hareketle insanın varlığını koruma ve sürdürme güdüsü bu savaş halinin ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla herkes barış için çabalamak durumundadır. Ancak bu barış, herkesin aynı şekilde düşünüp, karşılıklı olarak her şey üzerindeki bu haklarından vazgeçmesiyle ve birbirlerine tanıyabilecekleri özgürlükle yetinmelerini sağlayacak bir sözleşme yapmasıyla olanaklı olabilecektir (Hobbes, 1993, s. 92-97). Bu sözleşmede yasalar, her ne kadar insanın doğasına uygun olarak ken-

dini korumasına yönelik ussal bir tercihle oluşturulmuş olsa da, yaptırım gücünü Tanrısal otoriteden alırlar. Buna göre, "Hıristiyan olmak, barışçı bir toplumun üyesi olarak İsa Mesih'in dönüşünü beklemektir; bu, kişinin özel inancı dışında huzurlu-dingin bir tutumla, iyilik ve hoşgörüyle yaşamasını ifade etmektedir" (Rose, 2013) . Böylelikle sözleşmeye oluşturulan toplumsal barış-durumuna, hem ussal hem de Tanrısal geçerlilik sağlanmış olur. Ancak yapılan bu sözleşmede, amaçlanan ve ortaya çıkan durumun uyruklar açısından ne anlam ifade edeceği sözleşmenin niteliğiyle belirlenecektir.

Hobbesçu tasarıda, savaş halinin sonlandırılması ve barışın sağlanması amacıyla yapılacak olan sözleşmenin nasıl olacağı önemlidir. Çünkü "insanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek" ve onların mutluluk ve huzur içinde yaşayabilmelerini sağlayacak egemen gücü kurmanın tek yolu, onların bütün haklarını ve güçlerini tek bir kişiye veya tek bir iradeye devretmelerini gerektirir (a.e., s. 130). Buna göre, barış ve huzur içinde sakin ve güvenli yaşam, sadece bireylerin mutlak itaatiyle oluşturulan siyasal bir toplulukta olanaklı olabilecektir. Çünkü bireysel iradelerin bütünüyle devredildiği egemen güç sadece haklarını devredenlere eşit mesafede durabilecek ve sözleşmeden doğan hak ve yükümlükleri nesnel bir şekilde değerlendirebilecektir. O halde, tarafsız ve nesnel egemen güç olarak devlet olmadıkça, herkesin herkese karşı savaşı sonlanmayacaktır. Ancak, mutlak itaate dayalı böyle bir siyasal yapı, belki kişilerin birbirlerine zarar vermelerini önleyecektir, ama onları egemenin şiddet ve zorbalığından koruyamayacaktır.

Hobbesçu toplumsal sözleşmede, kişiler, her ne kadar kendi iradeleriyle bir yükümlülük altına girmiş ve böylelikle özgür biçimde davranmış olduklarını düşünseler de, korunma ve güvenlik karşılığında bütün haklarını egemene devrettikleri için, korku ve bencillikten kaynaklı bu itaatten herhangi bir bireysel gerçekleşme ve özgürleşme ortaya çıkmaz. Dolayısıyla ölüm korkusu ve çıkardan dolayı, kendini yönetme hakkını bütünüyle bir başka güce devretmek, sadece daha büyük bir korku ve çıkarı ve de köleliği kabul etmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla savaş tehdidi ve ölüm korkusundan hareketle oluşturulan Hobbesçu sözleşme ve siyasal yapı, aslında toplumsal güvenliği ve barışı sağlamaktan ziyade, mutlak egemenin uyruklarına şiddet ve zorunu gerekçelendirmesinin aracı olmaktadır.

Diğer taraftan, Hobbes gibi sözleşme kuramından hareket eden, ancak burjuva-liberal bir anlayışla bireysel hak ve özgürlükleri temele alan Kant, ilk olarak 1871 yılında yayınlanan "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı" (*Zum ewigen Frieden-Ein philosophischer Entwurf*) adlı yazısıyla Avrupa Aydınlanmasının klasik bir metnini ortaya koyar. Bu metin, aslında günümüzde tartışılan demokratik barış kuramının temel çerçevesini oluşturmaktadır. Burada Kant, Fransız Devrimi etkisi altında, her bir devletin dış politika kararlarındaki demokratik karar alma süreçlerine aktarılan burjuva toplum çıkarlarını, barışın kesin nedenleri olarak koyutlar. Bu bağlamda da, Kant, devletlerarasında sağlanacak kalıcı bir barışın temellerinin içeriksel analizini yapar (Reinecke, 2006, s. 8). Ancak bu analiz, hem içeriksel hem de biçimsel açıdan açmazlar taşımaktadır. İçeriksel anlamda bu analiz, barış düzenine ilişkin belli bir sınıfın ideolojik bakışını yansıttığından pratikte çok da geçerli olamayacaktır. Biçimsel açıdan ise, Kant'ın barış düzenini olanaklı kılacak ulusal

ve uluslararası devlet hukukundan ayrı bir dünya vatandaşlığı hukukunun, ahlaki iyi niyetin ötesinde nasıl bir yaptırıma sahip olacağı ortaya konulamaz. Bu sorunun çözümünü Kant, dünya vatandaşlığı temelinde geliştirdiği tarih felsefesi temelinde siyaset ve ahlakın uzlaştırılmasının aslında "doğanın gizli amacı" olduğu biçiminde göstererek sağlamaya çalışır (Habermas, 2002, s. 75).

Kant'a göre, birlikte yaşayan insanlar arasındaki barış durumu, herhangi bir doğal durum (*status naturalis*) değil, daha çok bir savaş durumudur, diğer deyişle her ne kadar her zaman için bir düşmanlık baş göstermese de, sürekli olarak böyle bir duruma ilişkin tehdit söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir tehdidin savuşturulması ve kalıcı bir barış durumunun sağlanması için, her bir kişinin güvenliğini garanti altına alacak yasal bir düzenin kurulması gerekir. Bu düzende, kalıcı bir barış durumunun sağlanması için, üç nihai koşul gereklidir: İlk olarak, "her devletin sivil anayasası, cumhuriyetçi olmalıdır"; ikinci olarak "devletler hukuku, özgür devletlerden oluşan bir federasyona dayanmalıdır"; ve son olarak "dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel misafirlik koşullarıyla sınırlandırılmalıdır" (Kant, 2014, s. 337-348). Bu nihai koşulların içeriği, kalıcı barış durumunu sağlamak için, ulusal ve uluslararası örgütlenmelerin nasıl olması gerektiği konusunda biçimsel de olsa bir fikir sağlamaktadır.

Kantçı ilk koşul, cumhuriyetçi anayasanın, siyasal topluluğun üyelerinin her birine insan ve yurttaş olmaları bakımından eşit hak ve özgürlükler sağlayabilecek tek yönetim biçimi olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla bu yönetim biçiminde, sağlanan siyasal katılım hakları sayesinde vatandaşlar, rasyonel fayda/maliyet hesabından hareketle savaş ilan edilip edilememesine kendileri karar verecektir. İkinci koşul açısından, doğa-durumunda tıpkı bireyler arasında olduğu gibi devletlerarasında da bir savaş hali söz konusudur. Dolaysısıyla, her bir devletin kendi güvenliğini ve özgürlüğünü garanti altına almak için uluslararası yasal bir düzenin kurulması gerekir. Bu nedenle, uluslararası hukukun karşılıklılık ilkesine bağlı olarak bir özgür devletler federasyonu kurulmalıdır. Ancak bu federasyona katılacak devletlerin, Kant, kültürel siyasal ve ekonomik olarak belli bir gelişmişlik düzeyine sahip olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla devletler federasyonu, daha başlangıçta dışlayıcı bir tavır takınır.

Diğer taraftan bu federasyon, bir barış ittifakı olarak bir araya gelmelidir; çünkü bu barış ittifakı, sadece bir savaşı sona erdiren barış antlaşmasından farklı olarak bütün savaşları sonlandırma amacını taşımaktadır. Özellikle burada, "Kant'ın bilinçli olarak bütün savaşları sonsuza dek bitirecek bir barış-federasyonundan söz etmesi önemlidir; O, sadece belirli bir savaşı sonlandıracak sözde bir 'barış-antlaşmasının' sınırlı olduğunun bilincindedir" (Reinecke, 2006, s. 9). Bütün savaşları sonlandırma amacı, kategorik bir buyruk olarak zorunluluğunu akılda bulmaktadır. Çünkü "(…) bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı şiddetle lanetler, barış halini de mutlak bir yükümlülük olarak tanır" (Kant, 2014, s. 344). Dolayısıyla ahlaki ve ussal bir amaçla yasal bir düzeni işletmek üzere bir araya gelmiş olan bireyler ve uluslar, aralarındaki bütün anlaşmazlıkları barışçıl yollarla çözmek ve kalıcı bir barış için çabalamak durumundadırlar. Bu anlamda, Kantçı bir barış federasyonu, *Birleşmiş Milletler* gibi uluslararası bir organiza-

syonun nasıl anlaşılması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Ancak böyle bir organizasyonda, iyi niyet ve ahlaki bağlayıcılığın ötesinde anlaşmazlıkların barışçıl yolarla çözümünü sağlayacak anayasal düzenlerdeki gibi hukuki yaptırımlar olmalıdır.

Kantçı üçüncü koşul, dünya yurttaşlığı anlayışını geliştirme ve dünya vatandaşlığı anayasasına yaklaşma bakımından, insanların istedikleri yere seyahat etme ve gittikleri yerlerde ikamet etme hakkının tanınmasını gerekli kılmaktadır. Aslında bu koşul, ikinci maddede öngörülen bir barış federasyonunun kurulmasının sonucu olarak ortaya çıkacak bir durumu tespit etmektedir. Buna göre, salt ussal ve ahlaki gerekçelerle soyut biçimde kurgulanan, yani olması gerekeni ortaya koyan böyle bir tasarıda, savaşı doğuran nedenler dikkate alınmayacaktır. Çünkü modern ulus-devletler uzlaşmaz tikel çıkarlar çerçevesinde örgütlenmiş sınıfsal yapılardan oluşmaktadır, dolayısıyla ulusal ve uluslararası düzeyde ortaya çıkan anlaşmazlık ve savaşların asıl nedenleri, öncelikle bu yapılara bağlı ortaya çıkan adaletsizliklerde aranmalıdır.

IV

Günümüzde, barışa ilişkin olarak Kantçı "ebedi-barış" anlayışı çerçevesinde özellikle "demokratik/adil barış ve demokratik/haklı savaş" tartışması yürütülmektedir. Bu çerçevede, demokratik barış kuramına ilişkin tek (monadik) ve çift taraflı (dyadik) olmak üzere iki anlayış ortaya konulur. Tek yönlü bakış açısı, devlet biçimleri içerisinde demokrasilerin kendiliğinden barışçıl olduğunu iddia eder. Buna karşılık, çift yönlü bakış açısı, demokratik devletlerin birbirine barışçıl biçimde davranacağını varsayar. Ancak günümüzde demokratik devletlerde, bazı durumlarda askeri güç kullanımının en son çare olarak kullanılmasının haklı olup olmadığı tartışılıyorsa, demokratik barışın karanlık bir tarafı vardır, yani demokratik ya da haklı savaş anlayışında tartışılması gereken yan vardır. Çünkü demokratik barış, bu temelde ele alındığında artan bir şekilde savaşla bağlantılı hale gelmektedir (Reinecke, 2006). Dolayısıyla demokratik barış, her türlü şiddete ve savaşa tamamen karşı çıkmak söz konusu olduğunda, güç ve şiddet kullanımını haklı çıkaracak argümanları hiçbir biçimde gerekçelendiremez.

Diğer taraftan, barışa ilişkin, Johan Galtung'un "negatif barış" ve "pozitif barış" biçiminde yaptığı ayrım çerçevesinde bir tartışma yürütülmektedir (Galtung, 1977). Buna göre, negatif barış, şiddetin/savaşın bulunmayışı olarak tanımlanır, yani devletler, sosyal gruplar ve kişiler arasındaki ilişkilerin herhangi bir şiddet içeren anlaşmazlıkla sonuçlanmamasını ifade eder. Buna karşılık, pozitif barış ise, şiddetin sadece aktüel ve doğrudan değil, aynı zamanda yapısal ve kültürel olarak ortadan kaldırıldığı toplumsal duruma gönderme yapar. Bu temelde, toplum ve dünya modeliyle yüzleşmede sosyal-adaleti, kendini-geliştirmeyi ve gerçek barışı uygun biçimde birbiriyle ilişkilendirmek önemlidir. Dolayısıyla pozitif-barış, sadece yapısal ve aktüel olarak şiddetin, zorun ya da baskının olmamasını değil, aynı zamanda hem ulusal hem de uluslararası anlamda sosyal adaletin sağlanmasını ifade eder (Seidelman, 2001). Dolayısıyla barış, sadece şiddetin ya da savaşların ortadan kaldırılması ve silahsızlanma sorunuyla ilgili değildir, aynı zamanda

ulusal ve uluslararası düzeyde eşitsizliklerin azaltılması ve sosyal adaletin sağlanması çerçevesinde insanların yaşam koşullarının iyileştirilmesiyle ilgilidir.

Ulusal ve uluslararası düzeyde, barış özlemini ve arzusunu dile getiren bütün söylemlere ve pratiklere rağmen, halen dünyada yerel, bölgesel ve küresel düzeyde bireysel ve toplu ölümlere yol açan savaş ve şiddet olayları bütün hızıyla sürmektedir. Şiddetin birçok tanımı vardır; bunlardan biri de belli bir gruba veya kişiye yönelik açık veya örtülü biçimde zor ya da güç kullanmaktır. Bu anlamda, açık biçimde belli bir gruba veya kişiye yönelik doğrudan şiddet ya da güç uygulamak, bedensel veya fiziksel şiddetle aynı anlama gelmektedir. Diğer yandan, örtülü anlamda dolaylı veya yapısal şiddet ise, yoksulluk, sömürü, ayrımcılık, sosyal adaletsizlik, demokratik olmayan söylem ve pratikler biçiminde ortaya çıkmaktadır. O halde ne doğrudan ne de dolaylı şiddet veya baskı olduğu sürece, herhangi bir barıştan söz edilemeyecektir.

Şiddet söz konusu olduğunda, şiddet araçları tekelini elinde tutan siyasal iktidar, yani devlet akla gelmektedir. Hiçbir devlet, şiddet aracılığıyla ayakta kalmamıştır. Çünkü "iktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama şiddet değildir. Şiddet, doğası gereği araçsaldır, tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir" (Arendt, 1997, s. 57). Dolayısıyla araç olan bir şey ya da başka bir şey tarafından meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan şey, temel olamaz. Şiddet aracılığıyla iktidar sağlanmaya çalışılan bir yerde, artık bir devletten de söz edilemez. Çünkü şiddetin hâkim olduğu, barışın olmadığı bir durumda, ekonomik, sosyal ve siyasal haklar yanında temel insan hakları da zarar görecektir. Dolayısıyla ulusal ve uluslararası düzeyde şiddet içeren çatışmaların kısa ve uzun vadeli sonuçları, temel haklar ve özgürlükler bakımından bireysel ve toplumsal yaşamda ve hafızada yıkıcı ve derin izler bırakacaktır.

Kaynaklar

Arendt, Hannah (1997). Şiddet Üzerine, Çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

Augustinus, *De civitate dei*, XIX, 12; *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, Griechische Patristik und orientalische Sprachen-Miséricorde-Av. Europe 20-CH-1700 Fribourg Letzte Änderung am 4. April 2008 (https://www.unifr.ch/bkv/kapitel1919).

Bader, Erwin (2014). *Die Wurzeln von Krieg und Frieden*, The Ethics of War and Peace. 51st Annual Conference of the Societas Ethica Maribor, Slovenia, August, 21–24.

Balibar, Etienne (2004). *Spinoza ve Siyaset*, Çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

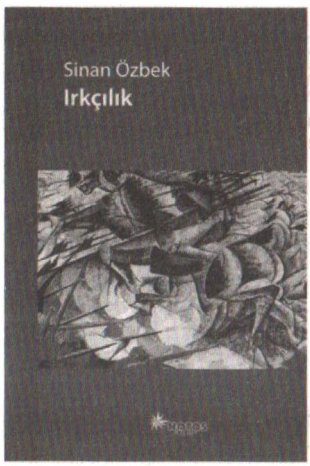
Galtung, Johan (1977). *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek bei Hamburg.

Habermas, Jürgen (2002). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, Çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobbes, *Leviathan,* Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Hesiodos (2014). İşler ve Günler & *Tanrıların Doğuşu,* Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

Kant, Immanuel (2014). "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" (1795), *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Ankara: Sentez Yayınları.
Platon (1992). *Devlet*, Çev. Selahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Reinecke, Sonja (2006). *Demokratischer Frieden und Demokratische Kriege?,* Technische Universität Braunschweig, Institut für Sozialwissenschaften.
Rose, Matthew (2013). *Hobbes as Political Theologian,* Villanova University, 800 Lancaster Avenue Villanova, PA 19085-1603 USA; *PT* 14.1 (2013) 5-311 *Political Theology* (print) ISSN 1462-317X; *Political Theology* (online) ISSN 1743-1719.
Seidelman, Reimund (2001). "Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit: Normative Postulate der Internationalen Beziehungen", *Theorien Internationaler Politik: Einführung und Texte*, eingeleitet und bearbeitet von Dr. Ursula Lehmkuhl, 3., erg., Aufl., München; Wien: Oldenbrug.
Zeller, Eduard (2008). *Grek Felsefesi Tarihi,* Çev. Ahmet Aydoğan, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.



Sinan Özbek
Irkçılık
Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Orta'nın yasası ve sofist hareketin siyasal anlamı

Abdurrahman Aydın

Tanrı-kral figürünün Yunan 'dünyasında' hiç belirmemiş olduğu zaman zaman ileri sürülmektedir. Bu konudaki düşüncemiz, elbette Yunan Dünyasından ne anladığımıza bağlı olarak değişecektir. Eğer Yunan Dünyası Homeros metinleriyle başlattığımız, böylelikle örtük bir yazı tapıncıyla, tarihi yazının tarihi olarak okuduğumuz bir konumdan gördüğümüz bir dünyaysa, Akhilleus ile Agamemnon arasındaki ihtilafların bile, bu dünyada tanrı-kral figürünün olmadığını ileri sürmek için yeterli bir temel oluşturduğu söylenebilir. Ama buna takılmak, gerçekte bir inşaya takılmak ve aynı oranda bir inşaya girişmektir. Oysa tam tarihi bilinmemekle birlikte, Troya savaşı M. Ö. 12. yüzyılın başlarına tarihlenmektedir. Homeros'a atfedilen İlyada ile *Odysseia*'nın yazılı hale getirilişine ilişkin olarak ise tarihçiler M.Ö. 8. yüzyıla işaret etmektedirler. 8. yüzyılın anlam ve algı dünyası içerisinde yeniden yoğrulmuş anlatımlarla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir bu durum. Ayrıca özellikle İlyada'da belirgin olan üslup farklılıkları, hikâyenin değilse bile metnin en azından bazı bölümlerinin farklı kişilerin elinden çıkmış olduğuna işaret etmektedir. Üslup farklılıkları, özellikle Hektor'un betimlendiği kesimlerde kendisini göstermektedir. Hektor'dan kimi yerlerde neredeyse Akhalı bir 'yiğitten' söz edilir gibi söz edilmesine karşılık, kimi yerlerde ise korkaklığı, yüreksizliğiyle bir savaşçı olmayı hak etmeyişi üzerinde durulur.

Metin(içi) analizini şimdilik paranteze alarak, önemli bir hatırlatma yapmak gerekiyor. Troya önlerindeki Greklerin bütün liderleri *basileus* (çoğulu *basileia*'dır) olarak anılırlar ve Homeros metinlerinin 'dünyalılıklarını' saptamak için anahtar soru, bunların neden bu biçimde adlandırıldıkları sorusudur. Çünkü bu soru, aristokratlar, *genos*lar ve *demos* arasındaki temel gerilimlerin temellerini ve kökenlerini ortaya koyma çağrısında bulunmaktadır.

Jean Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* (Vernant, 2002: 25-37) başlıklı çalışmasında, bu temel gerilim akslarını Dor İstilasının öncesine, Miken uygarlığına dayandırır. Miken uygarlığında bir krallık bürokrasisinin varlığını saptayan Vernant, köy topluluklarının da toprağa iki tür bağlılık içerisinde oldukları saptamasında bulunur: "Sarayın ve saraya doğrudan doğruya ya da tımar yoluyla bağımlı olanların karşısında, kendilerine özgü yaşamlarıyla ve köy düzeyinde örgütlenmiş kırsal bir dünya" (Vernant, 2002: 33). Homeros'ta *basileus* haline gelmiş olan figürün atası, işte bu köylerdeki pa-si-re-u'dur. Miken Krallığı döneminde "*Basileus*'un, kendi toprakları üzerinde saray için çalışan demircilere yönelik bronz yardımının dağıtımını denetlediğini görüyoruz" (Vernant, 2002: 33). Yani köy topluluklarının saray karşısında göreli bir özerkliği bulunmaktadır. Ayrıca bu topluluklarda, *basileus*'un yanı sıra bir Yaşlılar Kurulu olan ke-ro-si-ja (sonradan *gerousia* olacaktır) vardır. Gerçek anlamda köylüler ise *damos*'u (sonradan *demos* olacaktır) oluşturmaktadır. Orduya yaya asker veren *damos* insanları "savaşta olduğu kadar Kurul'da da söz sahibi olmuyorlar, en iyi durumda seyirci işlevini görüyorlar, konuşanları sessizce dinliyorlar ve kendi duygularını homurdanarak evet ya da hayır şeklinde dile getiriyorlar" (Vernant, 2002: 34). Bu durumda Miken uygarlığının temel toplumsal özelliklerine ilişkin bir yanda bir savaşçılar aristokrasisinin, bir yanda göreli özerklikleriyle kırsal toplulukların ve bir yanda da saray örgütünün bulunduğunu söyleme imkânına kavuşuyoruz. Saray örgütünde "tüm sistem yazı ve arşiv tutma üzerine kuruludur" (Vernant, 2002: 35). Burada kullanılan yazı, tarihçiler tarafından Lineer B biçiminde adlandırılan yazıdır.

Dor istilasının ortadan kaldırdığı şey bu bütünlüktür. Gerçekte tanrısal-kral Yunan dünyasında hiç belirmemiş değil, Dor istilasıyla birlikte "bir krallık tipi ve saray çevresinde toplanmış tüm bir yaşam biçimi tarihe gömülmüş, tümüyle ortadan kalkmıştır; tanrısal-kral Yunan ufkundan silinmiştir" (Vernant, 2002: 14). Böylelikle Yunan dünyası kendi içine kapanarak salt tarım ekonomisine dönmüştür ve bu dünyanın temel taşıyıcı figürü, artık kırsal topluluklardır. Bir sistem olarak krallığın ortadan kalkması, kendi içlerinde de gerilimler taşıyan iki gücün yan yana yaşamaya başlaması anlamına gelmektedir: Bir yanda savaş soyluları ve bunların ait olduğu aileler olarak *genos* ve diğer yanda da köylü toplulukları vardır. *Genos,* kimi dinsel tekelleri bir ayrıcalık olarak kendi elinde tutmaktadır (Vernant, 2002: 40). Atina'da dört eski Attika kabilesi, dinsel uygulamalardaki mevcudiyetini M. Ö. 4. yüzyıla kadar muhafaza etmiştir (Ferguson, 2001: 130). Yunanların efsanevi Yedi Bilgeleri (Diogenes Laertios yedi kişiyi şöyle sayar: Thales, Bias, Solon, Khilon, Pittakos, Periandros, Kleobulos), tam olarak bu yeni gerilimleri yatıştırma, bu güçler arasında bir denge ve uyum oluşturma arayışının sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Yedi Bilgelere atfedilen veciz sözlerin dinsel bir boyutta dile gelmeleri, bunların, diğerlerini yönetmek amacındaki *Gene*lerin bir üretimi olabileceğini de düşündürmektedir; fakat böyle bile olsa, bu bilgelik, bu *sophia,* doğayla yani *phusis* ile değil, site içi çatışmalarla, insanların düzeniyle ilgilenen bir bilgeliktir. Bu da bu bilgi biçiminin, arzusu ne olursa olsun, açıkça iktidar sorunlarına eğildiği anlamına gelmektedir. Nitekim Yedi Bilgelere atfedilen sözlerin hemen hepsi gündelik yaşam pratiklerine değgin sözlerdir: "Ölçülü ol", "Sık sık dinlemeli, çok konuşmamalı", "*Demos*'a düşmanlık edeni toplumun düşmanı saymalı", "Yurttaşlarına

hoşa gideni değil, iyiyi öğütle", "Tutkularını dizginle"; "Yaşlıları say", "Yasalara uy", "Kendini bil" vs. Bu bakımdan bilginin izlediği çizginin, Reform ve Rönesans'ın ardından Aydınlanmayla birlikte izlediği çizgiyle tam tersi bir hatta sahip olduğu söylenebilir. Aydınlanma, temelde, insan aklının doğaya uygulanışının yarattığı başarıyı referans kabul ederek, aynı aklın insani sorunlar alanına da pekâlâ uygulanabilir olduğu kabulüyle hareket ediyordu. Oysa Yunan dünyasında insani sorunlar alanına yönelik düşünüm önce gelirken, bu düşünümü gerçekleştiren yeti, sonradan *phusis*'i de kendisine konu edinecek biçimde genişler. Bunu en açık olarak 'arche' sözcüğünün kullanımında görmek mümkündür. Örneğin Thales, açıkça siyasal bir kavramı (*arche* komutan anlamına gelmektedir) doğaya uygular: "Arche sudur."

Miken uygarlığıyla sürekliliğin daha güçlü bir biçimde duyulur olduğu yer ise Atina'dır. Atina'da, yönetim alanlarının, elbette Miken Kralıyla aynı simgesel yeri doldurduğunu ileri süremeyeceğimiz kral olan basileus'tan kopuşunu izleme olanağımız da bulunmaktadır. "Kralın yanında ordunun şefi olarak polemark'ın varlığı, askeri işlevi krallıktan ayırmıştır. Aristoteles'in Codridelerin altına yerleştirdiği *Arhonta* kurumu, daha kesin bir kopmayı gösteriyor. *Arche* –komutan– kavramının kendisi bile *basileia*'dan ayrılıyor, kendi bağımsızlığını elde ediyor, gerçek anlamda politik bir alanı tanımlıyor" (Vernant, 2002: 42). *Basileus* artık dinsel alanla sınırlı bir yere sahiptir, artık gücü her planda görülen şu neredeyse tanrısal kişi değildir; görevi birkaç din adamı üzerindeki etkisiyle sınırlanır. "Yedinci yüzyılda kral *basileus* yalnızca dinsel işlevlere sahipti" (Ferguson, 2001: 141). Fakat bu da öyle küçümsenecek bir iktidar alanı değildir: En nihayetinde dinsel tekel ve dolayısıyla yasal hüküm *genos*'ta kalmıştır. Ayırt edici niteliklerini yasaları hatırlamak ve dile getirmekten alan *basileus*, tanrısal etkiye sahip gizemli anlatıların ve simgelerin sahibi olmaklığıyla iktidar (kratos) ve buyurma yetkisi elde etmektedir. İşte yazının ikinci kez bulunması, kesin sonucunu yasa üzerindeki tekeli kaldırmak biçiminde göstermiştir. "Yasalar yazılırken, sürekliliği ve değişmezliği güvence altına alınıyor; işlevi hukuku *söylemek* olan *basileus*'un özel otoritesinden kaçırılıyor; tümüyle ortaklaşa oluyor" (Vernant, 2002: 50). İkinci kez keşfedilmeyip de Fenikelilerden öğrenilmiş olan yazı da zaten, neredeyse tüm yurttaşların ortak malı durumundadır; Lineer B yazısı gibi sarayın ve kâtipler sınıfının tekelinde değildir. Dolayısıyla yasalar da artık orta-yerdedir; yorumlanmaya ve tartışılmaya açıktır. Antik Yunan dininin yorumlanmaya daima açık ve amentüsüz bir din oluşunu (Deacy, 2007: 221) açıklayan da budur.

Bu orta-yer, boşaltılmış bir *merkez* durumundadır. İlyada'ya başvurarak bu boş-orta-yeri tanımlayabiliriz. Troya önlerindeki Akhalıların içinde tek bir egemen kral yoktur; bunun yerine, kendi bağımsızlıklarına sahip ve kendilerini diğerleriyle eşit gören pek çok kral vardır. Bunlar, savaştaki üstünlükleri ve yiğitlikleriyle ya da konsey toplantılarında sundukları önerilerin niteliğiyle tanımlanan *aristoi*'yi, en iyileri oluştururlar. Konuşma feraseti de yiğitlik kadar önemli bir yer tutmaktadır. Savaş meclisi toplandığında bir çember oluşturulur ve bu çemberin merkezi boş ve orada bulunan herkesin erişimine açık bırakılır. Her konuşmacı, tabi eğer bir *aristoi* ise, bu boş merkeze yürür ve dilediği gibi konuşur. Diğer herkesin bakışları ve denetimi altındaki bu alan ortak bir alandır. Örneğin

İlyada'nın ilk bölümünde Akhilleus, bu boş yerde, hiçbir kaygı duymadan ve özgürce, Agamemnon'a bütün öfkesini kusar ve ardından "İşte böyle düşmanca dalaşıp kalktılar, / dağıttılar gemilerin yanındaki toplantıyı" (İlyada: 304-305). İşte sonradan *agora* halini alacak olan orta-yer burasıdır ve yasaların ortaya konulması, bu orta-yeri herkesin orta-yeri haline getirmiştir.

Agora'da "sözleriyle çarpışanlar, söylevleriyle karşı karşıya geliyorlar ve basamaklı bir toplum içinde, eşitler grubunu oluşturuyorlar" (Vernant, 2002: 45). Siyaset artık *agon* biçimini (*agon*un teatral bakımdan iki anlamı vardır; bir yandan sanatçılar, özellikle de tragedya ve komedya yazarları arasındaki yarışmanın adıdır ve diğer yandan da özellikle komedyada, karşıt düşünceye sahip karakterlerin tartışmaya girdikleri bölümün adıdır) almıştır ve *arche* artık kimsenin tekelinde değildir; ortada durmaktadır. *Arche*'nin kendisi ortaya bırakılmıştır. Bunun hukuksal sonucu, ilkin Solon'un geliştirmiş olduğu *isonomia* (yasa önünde eşitlik) ve ardından da Perikles döneminde gerçekleşen *isegoria* (konuşmada eşitlik) olmuştur (Ağaoğulları, 2006: 45).

Yunanlı artık "söz"de hayat sürmektedir. Dil, onlar için bir kişinin konuşmasında ifade edilen ya da iletilenden öte bir şeydir; *logos*'tur. George Sabine, Atinalıların, siyasi düşüncenin öncüleri olmalarına yol açan özelliklerinin "tartışmanın kamu kararları alıp uygulamada iyi yöntem olduğu, iyi bir kararın ya da akla yakın bir düzenin türlü eleştiriler ve değerlendirmelerden sonra Atinalı karşısında ayakta kalabileceği yolundaki inançları" (Sabine, 1969: 15) olduğunu söylemektedir. Kararların kamusal ve demokratik bir biçimde alınması, tragedya yazarı Aiskhylos'un *Persler* adlı oyununda Atina yurttaşı olmayı efendisiz olmak ve hiçbir faninin hizmetkârı olmamak biçiminde tanımlamasına yol açmıştır. Yine Euripides'in *Yakarıcılar* adlı oyununda Thebai'dan gelen elçinin "Benim geldiğim şehir kalabalıklar tarafından değil, tek bir adam tarafından yönetilir. Orada, insanları, şu ya da bu biçimde kendi çıkarlarına doğru bükmek amacıyla, konuşmanın esiri haline getirecek birileri yoktur. ... Bütünüyle yanlış bir akla sahip olan kalabalıklar, bir halkın kaderine doğrudan kılavuzluk etme gücünü nasıl eline alabilir?" biçimindeki sözlerine Theseus şu yanıtı verir: "Bir devletin despottan daha kötü düşmanı yoktur. Bir despotun idaresi altında, her şeyden önce, *ortak yasalar* olmaz. Aksine, bir kişi, yasaları kendi ellerine alarak hüküm sürer" (Euripides, 1912: 534-535, vurgu benim).

Perikles de ünlü konuşmasında Atina sisteminin temellerini meydana getiren iki asli değerin özgürlük ve yasaya saygı olduğunu belirtir:

> Bizler yalnızca kamusal yaşam söz konusu olduğunda özgürlükçü değilizdir, aynı zamanda gündelik hayatın akışı içinde de birbirimize kuşkuyla bakmaktan azade olmak anlamında da özgürlükçüyüzdür; çünkü biz, komşumuz dilediği gibi davrandığı için ona hınç duymayız ve ona kızgın bakışlar yöneltmeyiz, çünkü bu zararsız dahi olsa yapılması can sıkıcıdır. Fakat özel ilişkilerimizde birbirimize karşı kusur etmekten bu biçimde sakınırken, kamusal hayatlarımızda da saygılı bir korku, bizi yasasız kalmaktan alıkoyar, çünkü biz otorite sahibi olanlara ve yasalara itaat ederiz; özellikle de ezilen-

> leri eziyetten korumak için emredilmiş olan yasalar ile yazılı olmasalar da suçluların, herkesin farkında olduğu bir biçimde itibardan düşmesine sebep olan yasalara (Thukidides, 1956: 323-325).

Sokrates'in arete'nin bilgi olduğu yönündeki ünlü önermesi de ancak *söz*ün bu konumu hesaba katılarak anlaşılabilir. Fakat bunun açıklığa kavuşabilmesi için, söz ve yasanın ortaya gelmesi sürecine ek olarak ve bunun yanı sıra, *arete* kavramının geçirdiği değişim ve dönüşümü de izlemek gerekmektedir. Bu sözcük İlyada'da temelde kimi bedensel üstünlükleri tarif etmek için kullanılmaktadır. Örneğin "Toplanalım gemilerin yanında tekmil yiğitler / pusu kuralım düşmana orada / erlerin *yararlığı* o zaman görülür asıl / orda belli olur kim korkak kim atılgan" (İlyada: 276-279) ifadesinde Azra Erhat ile A. Kadir'in 'yararlık' olarak karşıladığı sözcük *arete*'dir. Yine "İyi bir oğul doğmuştu bu kötü babadan / çok iyi bilirdi koşmayı, savaşmayı" (İlyada: 642) ifadesinde de Periphetes'in 'hem ayağına tezliğin hem de dövüşmenin bütün *arete*lerine sahip olduğu' söylenmektedir. *Arete* sahibi olmak, yani *aristoi* olmak, İlyada'da doğrudan savaşla ilgili becerilere gönderimle anlamını bulmaktadır. Buna ayrıca en ön saflarda savaşma cesareti de eklenmektedir. Savaş sırasında Sarpedon, Glaukos'a şöyle seslenir:

> Glaukos, Lykia'da neden çok sayarlar bizi,
> neden oturturlar bizi başköşeye,
> neden etlerle, dopdolu taslarla ağırlarlar,
> neden bakarlar bize tanrıymışız gibi,
> ulu Ksanthos kıyılarında neden geniş topraklarımız var,
> hem bağ olmaya, hem buğday olmaya elverişli?
> Öyleyse burada bizim ödevimiz ne,
> Lykialıların ön sıralarında savaşmak değil mi?
> Kalın zırhlı bir Lykialı o zaman diyecek ki:
> 'Lykia'da bize baş olan krallar,
> yağı koyun etleri yerler gerçi,
> şarabın en iyisini içerler, ama
> hiç de ünsüz kişiler değildir onlar,
> ne üstün güçleri var bak işte,
> *dövüşürler Lykialıların en önünde*.'
>
> (İlyada: 310-322, vurgular benim).

Arete sahibi olmak en ön saflarda cesurca dövüşmek iken, VII. yüzyılda *falanj* düzeninin bulunmasıyla, üstünlük kolektif bir nitelik edinir. "Falanj, birleşmiş bir kitle durumunda koşup saldıracak biçimde eğitilen, derinlemesine sekiz sıradan oluşturulan ve omuz omuza savaşan askerlerden kurulu piyade düzenidir" (Ağaoğulları, 2006: 18). Artık *arete* disiplin ve dayanışmayla ilgili bir boyut taşımaktadır. Bu köklü kırılmaya işaret etmesi bakımından, Herodotos'un aktardığı bir mesel son derece önemlidir. Kserkses'in (Serhas) öncülüğündeki

Pers saldırıları sırasında, Thermopylae Geçidini tutan üç yüz Spartalı savaşçıdan ikisi Eurytos ile Aristodemos hastalanmış ve Kral Leonidas da dinlensinler diye onları Alpenos'a göndermiş. Yoldayken, Perslerin, Ephialtes adlı bir Malis'liden aldıkları bilgiyle, geçide yüklenmekten vazgeçerek dağ yolunu aşmaya yöneldiklerini öğrenmişler.

Eurytos, Perslerin çevirme manevrasını öğrenince, silahlarını getirtti, kuşandı ve hilot'u onu savaş alanına kadar götürdü; hilot onu bıraktıktan sonra kaçtı, Spartalı savaşın ortasına daldı ve orada öldü. Aristodemos, tersine, cesaretinin tükendiğini anlayarak savaştan uzak kalmıştı. Eğer Aristodemos tek başına hastalanıp da dönmüş olsaydı Sparta'ya ya da ikisi bir olup dönselerdi, diyorlar ve ben de öyle sanıyorum, Spartalılar buna kızmazlardı; ama ikisinden biri ölmüştü, öbürü, ki başka bir diyeceği yoktu, ölmek istememişti; Aristodemos'un Spartalıların hışmından kurtulması düşünülemezdi (Herodotos, VII: 229).

Aristodemos'un üç yüzlerin içinden tek sağ kişi olarak dönüşü, kaçınılmaz karşılığını bulur: "Lakedaimon'a dönen Aristodemos'a herkes kötü gözle bakıyor, onu alçak sayıyordu; onurunu kaybetmiş birisi olarak yaşıyor, hor görülüyordu; örneğin hiçbir Spartalı ona ateş vermiyor, onunla konuşmuyordu; adı Korkak Aritodemos'a çıkmıştı" (Herodotos, VII: 231).

Bir yıl sonraki Plataia Savaşında en ön saflarda cesurca savaşarak hayatını kaybeder Aristodemos. Fakat savaş sonrası gerçekleşen *kleros* dağıtımında, onur payından yine yoksun bırakılır.

Aralarından hangisinin en iyi olduğunun konuşulma zamanı geldiğinde, orada bulunan Spartalılar, Aristodemos'un alnına sürülmüş olan lekeden ötürü açıkça öldürülmek istediği ve böylelikle de çılgına dönüp saflardaki yerini terk ederek büyük bir yiğitlik sergilediği, buna karşılık Poseidonios'un öldürülmek arzusu olmaksızın kendisini kanıtladığı ve böylelikle de ikisi arasından Poseidonios'un açık ara daha üstün olduğu yönünde kanaat bildirdiler. Belki kötü niyetleri nedeniyle böyle söylemişlerdir ve bu savaşta öldürülenler arasında olup da yukarıda adlarını saydığım herkes onurlandırılırken Aristodemos bunun dışında tutuldu; daha önce sözünü ettiğim itham yüzünden öldürülmek istemesi nedeniyle onurlandırılmadı (Herodotos, IX: 71).

Artık en ön saflarda cesurca savaşarak değil, kendi saflarında ölmek yeğdir. Disiplin ve dayanışmayı öne çıkaran falanj düzeni, savaşlara at veya atlı araba ile katılan *aristoi* ile piyade olarak katılan *demos* arasında savaşta ortaya çıkan muazzam farkı da ortadan kaldırmıştır. Savaş alanında silinen *ayrım*, hiç kuşku yok ki barış dönemlerinde de kendi siyasal sonuçlarını dayatacaktır. *Arete*'nin konumuna ilişkin bir çatallanmaya işaret eden *Odysseia*'da sunulan yetiler ve yetenekler (daha çok zihinsel alana vurgu yapan konuşma becerisi, kurnazlık, zekâ vs.), *polis*'in ortasındaki boş-yerde görünür olmaya başlayacaktır. Fakat İlyada'dan *Odysseia*'ya geçiş öyle son derece keskin bir geçiş değildir. Werner Jaeger, İlyada'daki bir pasajın, savaşma becerisi olarak arete'nin yeni bir çağın ozanlarını tatmin etmeye yetmediğini ortaya koymakta olduğunu belirtir. Bu pasajda, Akhilleus'un öğretmeni ve danışmanı olan Phoenix, uzun söylevi sırasında, Akhilleus'a "...olasın diye iyi *konuşan*, iyi işler başaran" demektedir ki Jaeger, bunun, insani mükemmelliğe ilişkin

yeni idealin eylemdeki soyluluk ile zihinsel soyluluğu birleştiren bir karakter olduğunu gösterdiğini belirtmektedir (Jaeger, 1986: 8). Sonraki bir çağ, insani dünyada savaşma becerisine işaret eden bir sözcük olan arete'yi, kendi çağının yüksek ideallerine uyacak bir biçimde dönüştürmüş ve sözcük de gelişmekte olan bu ideale uyacak şekilde daha geniş bir anlamla donanmıştır. "Böylece Homeros'un destanlarına konu edindiği Kahramanlık Çağına özgü yarışmacı bireysel atılganlığın *polis*le ilgili ortak ilgi alanlarına aktarılması sonucunda, kahraman rolünü birey değil, polis oynamaya başladı" (Ağaoğulları, 2006: 18).

Söz ve konuşma becerisi çok büyük önem kazanmıştır artık. Sözün ve sözün sahibi olan bedenin dolaşım yeri ise *agora*dır. "*Agora* sözün (isegoria), yasanın (isonomia) ve gücün (isokratia) serbestçe dolaşıma çıktığı, değiş tokuş edildiği, kendini büyük bir çeşitlilik ve aynı zamanda bu çeşitlilik içinde büyük eşitsizliklerin yan yana gelişiyle gösteren bir alandı" (Ağaoğulları, 2011: 46). Bununla birlikte bir başka söz mekânı daha vardır: Tiyatro. Tiyatronun ürettiği söz uzamı ile *agora*nın ürettiği söz uzamı arasındaki köklü fark, felsefe ile tiyatro arasındaki düşmanlığı da açıklar niteliktedir. Richard Sennett bu farkı şu biçimde açıklar:

> Atina, bedenleri, her biri kalabalığa ayrı bir konuşma dili deneyimi veren iki tür mekânda bir araya getiriyordu. Agorada birçok faaliyet aynı anda yapılıyor, insanlar aynı anda hareket edip farklı şeyler hakkında küçük rabıtalar kurarak konuşuyorlardı. Tek tek seslerden hiçbiri bütüne hâkim olmuyordu genellikle. Antik kentin tiyatrolarında ise insanlar sessizce oturup tek, devamlı bir sesi dinliyorlardı. Bu mekanların ikisi de dili tehlikeye atıyordu. Agoranın eşzamanlı ve sürekli değişen faaliyetleri içinde seslerin uğultusu, sözcükleri kolayca dört bir yana saçıyor, hareketli bedenler kitlesi, devamlı anlamın ancak belli parçalarını deneyimleyebiliyordu. Tiyatroda ise tekil ses, belagat teknikleri sayesinde kendini bir sanat eseri şeklinde biçimliyordu; insanların sesleri dinlediği yerler öyle düzenlenmişti ki seyirciler çoğunlukla belagate kurban düşüyor, onun akışıyla felç oluyorlar ve küçültülüyorlardı (Sennett, 2011: 43-44).

Tiyatrodan agoraya bir nakil gerçekleşecek ve bu naklin taşıyıcısı sofistler olacaktır. Sofist sözün içsel mantığını tiyatro kuracak, fakat bu söz kendisini agorada ortaya koyacaktır. Bu, Avrupa Ortaçağı-Yunan Ortaçağı, burjuvazinin yükselişi-tüccar sınıfın yükselişi gibi analojilerle açıklanabilecek bir olgu değildir. Çünkü söz konusu olan yurttaşlık becerilerinden, aynı anlama gelmek üzere arete'den, 'ateşli konuşmalar' yapma yetisinden yoksun kimselerin yurttaş haline gelmeleri olgusudur ki bu da büyük oranda Pers saldırılarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Yeri gelmişken, 'ateşli konuşma' konusuna değinmek de uygun olacaktır. Ahmet Arslan, bu konuda şunları söylemektedir (ya da Gomperz'den aktarmaktadır; kitabında alıntının nerede başlayıp nerede bittiğini belirten bir işaretleme olmadığı için Arslan'ın sözüyle Gomperz'in sözünü ayırt etme imkânı bulunmamaktadır, fakat her durumda bu görüşü onayladığı açıktır):

Politik hayatın değişken koşulları ve bunun sonucu olan güvensizlik bireyin kaderine daha büyük çeşitlilik vermekte, karakterinde daha derin iz bırakmaktaydı. Bunlar ise bireyin girişim zihniyetini geliştirmekte ve kendine olan güvenini arttırmaktaydı. Onun artık yurttaşlarına veya partisinin üyelerine, onları cesaretlendirmek veya kınamak için *ateşli konuşmalar* yaptığını görmekteyiz. O, artık topluma ümitlerini, hayal kırıklıklarını, sevinçlerini, kederlerini, kızgınlıklarını ve küçümsemelerini iletmekten çekinmemektedir (Arslan, 2008: 51, vurgu benim).

Burada sözün basitçe bir iletim aracı olarak görüldüğü açıktır ve dilin kendisinin iletişimin aracı değil, bizzat *medium*u olduğunu kavrayamayan bu bakış, *sözün* Antik Yunan'daki mahiyetini de elbette kavrayamamaktadır. Oysa Richard Sennett, ısının ve sıcaklığın Yunan dünyasındaki önemini son derece berrak bir biçimde ortaya koyarak, Platon'un 'hararetli laflar' ya da 'tartışmanın hararet'i gibi tabirleri metafor olarak değil, düz anlamıyla kullandığını göstermiştir (Sennett, 2011: 36). 'Ateş'in Herakleitos düşüncesindeki yeri, *prytaneion*'da sürekli yanmakta olan ateş, yeni bir koloni kurulacak olduğunda yeni koloninin yeni *prytaneion*'unda yakılan ateşin de merkez *polis*ten taşındığı vs. (Ağaoğulları, 2006: 13) de hesaba katılırsa, Yunanlıların ısı ve sıcaklığa yükledikleri anlam daha görünür olacaktır. Yunanlılar, sözcüklerin, bedenin duyuları üzerinde görüntülerle aynı fiziksel etkiyi yarattığına ve bu sözel uyarımlara tepki verme yeteneğinin de alımlayıcı bedenin sıcaklık derecesine bağlı olduğuna inanıyorlardı (Sennett, 2011: 35-36). *Ekklesia*'yı dalgalı denizdeki bir tekne gibi bir o yana bir bu yana sallayan şey belagatin gücüdür.

Bilindiği üzere *polis*teki toplumsal yapı, hem hak sahibi hem özgür olan yurttaşlardan, özgür olup da hak sahibi olmayan göçmenlerden (*meteikos*) ve ne özgür ne de hak sahibi olan kölelerden oluşuyordu. Aristokrasi ile özgür insanlar arasındaki katı olmayan statü farklılaşması ise 'doğum ile servet arasındaki gerilim'dir (Ferguson, 2001: 131). Savaş aristokrasisinden kalma bir alışkanlık olarak, geçimlik işlerle uğraşmak yurttaşların onurunu zedeleyici bir mesele olduğu için kentin tüccarlarını ve esnaflarını büyük oranda göçmenler oluşturuyordu. Sahip oldukları ekonomik gücü siyasal bir güce tahvil etmeyi başaramayan bu insanların imdadına Pers saldırıları yetişmiştir. Getirdiği pek çok siyasal değişimin yanı sıra, Pers savaşları, güçlü bir donanmanın kurulmasını da zorunlu kılmıştı ve bunun için gerekli para göçmenlerden sağlanırken, göçmenler de bunun karşılığında yurttaşlık statüsü elde etmişlerdir. Şimdi hem ekonomik güce hem de siyasal katılım hakkına sahip bu insanlar, siyaset becerisinden yoksun durumdadırlar. Sofistliğin ortaya çıkışı tam olarak bu yoksunluğun giderilmesi girişimidir; üstelik bu durum sofistlerin verdikleri eğitime (*paidea*), öğrettikleri *arete*ye karşılık neden bu kadar büyük paralar alabildiklerini de açıklamaktadır.

İlk dönem sofistler arasındaki en önemli iki figür Protagoras ile Gorgias'tır. Bu ikisinin temel meselesi her ne kadar bugün bildiğimiz anlamıyla felsefe olmasa da onlar, kendilerinden sonra gelen filozofları cezbeden tartışma yöntemleri ve fikirler öğretmişlerdir. Kendi bağlamları içerisinde, Yunanistan'da M. Ö. Beşinci yüzyılda gerçekleşen kültürel ve entelektüel devrimin ve yeni öğrenimin ruhunu açığa vurmuşlardır. Capelle, sofizmin doğuş nedenleri arasında gerçek belirleyici neden olarak Atina demokrasisinin tamamen

yeni türden bir eğitime ve bir pedagojiye duyduğu pratik gereksinimi gösterir. "Soylular döneminin bu konudaki eski gereksinimleri, Pers savaşlarının sona ermesinden bu yana değişen yaşamsal taleplerin karşılanmasına artık yetmiyordu" (Capelle, 2006: 240). Çünkü özellikle de ticaretin gelişmesiyle, aristokrat olmayan bir zengin sınıf ortaya çıkmıştı. Aristokrat olmayan bu para sahibi insanlar, elbette siyasette bir yer edinmek istiyorlardı ve bu yeri onlara sağlayacak olan şey "konuşma"ydı. Dolayısıyla yeni talepleri karşılayacak olan da yeni bir eğitim diliydi. İşte tam da bu ihtiyaca cevap olarak doğan sofistlerin "spekülasyonlarının nesnesini, birey olarak –ve dahası– toplum üyesi, yani toplumsal varlık olarak insan ve de onun biricik, bilinçli hedefi "Paideia", yani özgün anlamda "eğitim" oluşturmaktadır" (Capelle, 2006: 240). Çünkü "Atina gibi kentlerde imtiyazlar geniş bir kitleye yayıldığı için, politik liderlik artık kaçınılmaz olarak doğuştan gelen bir hak değildi; şimdi seçmenlerin hoşuna gidebilmeyi gerektiriyordu. Ve mahkeme kararını kitlelerin ellerine veren bir yargı sisteminde, davalardaki başarı yargıcın duygularını okşayabilmeye bağımlıydı" (Jones, 2006: 98).

Yunan şehirlerinde gezinen sofistler, öğretimleri karşılığında oldukça yüksek ücretler alıyorlardı, özellikle de sözcüklerin gücünü dağıtıyor oldukları için. Sözcükler, öylesine güçlüdürler ki Protagoras, yaptığı işi, iyi yurttaş yetiştirmek olarak tarif eder ve ona göre, öğrettikleri, öğrencilerinin hem evlerini (*oikos*) en iyi biçimde yönetmelerini, hem de polisin işlerinde en iyi konuşup davranan kimse haline gelmelerini sağlayacaktır (*Protagoras*, 319a). Eğitime dönük bu vurgu cesaret, onur gibi savaşçı erdemlerin, yerlerini, tartışmada ustalık ve konuşma becerisi gibi dünyevi yeteneklere bırakmış olduğunu gösterir. "M. Ö. beşinci yüzyılda, savaşçı sınıfın eski değerleri artık yüksek bir itibar görmüyordu, çünkü bu değerler artık insanları bir zamanlar temin ettiği üstünlüğe götürmüyordu. Yeni değerler özünde politik ve dünyeviydi ve yeni eğitim de bu değişimi yansıtıyordu" (Jones, 2006: 98). Sofistlerin öğrettikleri, aslında dönemin siyasal koşullarında başarının teknikleriydi.

İlyada'da henüz yalnızca şeflerin girebildiği rekabet alanı, *arete*'nin mental yetenekleri de kapsayacak biçimde genişlemesiyle, artık bütün yurttaşların girebildiği bir alan durumuna gelmiştir. Bu ise kandaşlığın büyük oranda çözülmüş olduğuna işaret etmektedir. Çünkü "toplumsal ilişkiler, kandaşlık ilişkilerinin ötesine doğru genişlediği anda, her biri, kolektivitenin kararlarını kendi çıkarları doğrultusunda etkileme çabası içerisinde olan bireyler ya da gruplar arasında az çok belirginlik kazanmış bir *rekabet* başlar. Sonuç olarak da siyasal iktidar rekabetin bir ürünü ve rekabeti frenlemenin bir aracı olarak belirir" (Balandier, 1970: 35). Bu durum, Kleisthenes'in reformlarıyla da doğrulanmaktadır. Bu reformlar, temel anlamlarını kandaşlığın yerine toprak bitişikliği ilkesini geçirmelerinde bulmaktadır. M. Ö. 507'ye tarihlenen bu reformlarla, Kleisthenes, yurttaşları soy üzerine kurulu dört kabile yerine coğrafi nitelikte örgütler olan on kabileye (*phyle*) ayırdı. Kabileler arası rekabeti önlemek, özellikle bunların sınıf çatışmalarını (daha önce *pediak*'lar, *paralı*'ler ve *diakri*'ler şeklindeki) bölgesel farklılıklarla besleyip alevlendirmelerine izin vermemek amacıyla, 10 kabilenin saptanmasında ilginç bir yöntem uygulandı: Polis, kent (*asty*), kıyı (*paralı*) ve iç bölge (*mesogeios*) olmak üzere üç bölgeye, her bölge 'üçte bir' anlamında *trittys* dene on bölüme ayrıldı. Elde edilen otuz *trittys*, üçer üçer, biri kentten, diğeri kıyıdan

ve üçüncüsü iç bölgeden olmak üzere kura çekilerek birleştirildi ve on kabile oluşturuldu (Ağaoğulları, 2006: 38).

Kleisthenes, ilksel akrabalığın son büyük kalıntılarını hükümetten silmiştir (Ferguson, 2001: 142). Artık tüm *yurttaşların* görevlilerin seçiminde eşit hakları vardır. Bu durum, Balandier'in, iktidarın işlevinin, toplumu bizzat kendi zayıflıklarına karşı korumak olduğu (Balandier, 1970: 35) biçimindeki müthiş saptamasını da doğrulamaktadır. Fakat yukarıda sözü edilenlerin, kandaşlığın aniden çözülmüş olduğu sonucuna götürmesi de yanlış olacaktır. Yale H. Ferguson, bu konuda, birçok araştırmacının ideal tiplerin tutsağı olduğunu, bu tutsaklığın da 'şeflikler' ile 'devletlerin' asla buluşmayacağı biçiminde bir sonuca götürdüğünü belirtmektedir. Oysa Antik Yunan'da, "Karanlık Çağ ve şefliklerin erken arkaik dönemi boyunca, önceki Kahramanlık Çağının anısı sürdü ve hem şehir devletinin oluşumunda, hem de devletlerarası işbirliğinde ideolojik yapıştırıcı işlevi gördü. Arkaik dönem ilerledikçe, şeflik ve daha az karmaşık yönetim biçimleri açısından tipik olan akrabalığa dayalı yönetimler (örneğin klanlar, kabileler, kurmaca akrabalıklar), yalnız 'ileri' Grek şehir devletlerinde, siyasi temsiliyetin teritoryal örüntülerine yerini ancak tedricen bırakmış, ama hiçbir zaman tam olarak yok olmamıştı. *Ethnos* ortak kimlik, bölgesellik ve işlevsel bütünleşme anlamında erken biçimlerle polis arasında duruyordu" (Ferguson, 2001: 123-4, vurgu benim).

Sözün gücüne ilişkin genel uzlaşım, elbette büsbütün sofizmle karşımıza çıkmış değildir. Atina ve Sicilya'da demokrasinin icadı, beşinci yüzyıl boyunca, güçlü konuşmacılara adli mahkemelerde ve meclislerde yeni güçler veriyordu, fakat sözcüklere ilişkin olan sanat, yeni bir icat değildi. Yunanlıların kamusal konuşmaların sergilenmelerine duydukları hayranlık Homeros kadar eskiydi ve onlar, söylev yarışmalarında başarılı olanları hep onurlandırmışlardır. Sofistleri ve onların fikirlerini olanaklı kılan zemin biraz da sözün bu konumuyla ilgilidir. Öyle ki sofizm, sözün bu konumunu değişen dünyaya uyarlamıştır.

Böylesi bir art-alanda, bilinen ilk sofist olan Protagoras, "İnsan her şeyin ölçüsüdür, varolanların varolmalarının ve varolmayanların da varolmamalarının" diyecektir. "Şeyleri belirleyen ve hakkında karar veren insandır, sadece duyularının alanına giren şeyler mevcuttur; girmeyenler ise töz biçimlerinde asla mevcut değildir (Capelle, 2006: 250). Fakat "dine gelince, mutlak doğruluğu bilemeyeceğimiz için, içinde yaşadığımız topluluğun kutsal törenlerine katılmanın ve dinsel pratikleri kabul etmenin yerinde olacağını düşünüyordu" (Jones, 2006: 104). Fakat gene de Protagoras, "Tanrılar Üstüne" adlı eserinin başlangıcındaki tanrıtanımaz ifadeler yüzünden mahkemeye verilmiş, idama mahkum edilmiş, kitapları toplatılıp yakılmış, kendisi de kaçmış, fakat Sicilya'ya giderken yolda ölmüştür (Capelle, 2006: 244). Hiçbir şeyin olmadığını, olsaydı bilinemeyeceğini ve bilinebilseydi de bunun anlatılamayacağını ileri süren Gorgias ise, Capelle'ye göre tek bir şeye inanmaktadır: Sözlerin gücüne, ustalıkla biçimlendirilmiş ve ince bir üslup verilmiş sözlere (Capelle, 2006: 258).

Bu iki düşünürün ardından gelen genç sofistler ise bu düşünüş biçimini, daha radikal sonuçlarına doğru götürürler. Demokrasi deneyimi kimi soruları kaçınılmaz sorular haline getirmiştir:

> Ebedi yasalar ile insanlığın yaptığı yasalar, doğal ve pozitif hukuk arasındaki ilişki nedir? Bu ikilikleri kutsal bir yasa koyucuya havale etmek iyi güzel de, her birinin kendi yasaları olan değişik toplumlar arasındaki farklar nasıl açıklanacaktır? ...Yoksa bütün bunlar [yasalar], sıradan faniler arasında ikna sanatı kullanılarak, insanlar için hayatı kolaylaştıran, insan eliyle yapılan anlaşmalar mıydı? Eğer böyleyse, bunları neden istediğimiz zaman değiştirmeyelim? (Wood, 2009: 63).

Böylelikle, Protagoras'ın, doğru olduğu için değil de basitçe yararlı olduğu için yasaya itaat lehine ileri sürmüş olduğu argümanlar, yerlerini, yasanın kaynağına ilişkin daha radikal sorgulamalara bırakmışlardır. Üstelik Protagoras, gerçekliği göreli hale getirip bireysel bilgiyi öne sürmüşken, Gorgias, hem gerçekliği hem de bilgiyi toptan reddetmiştir ve elbette bu görüşün –ister karşı olunsun, ister yandaş olunsun– uyandıracağı birtakım tepkiler söz konusu olacaktır. Yasanın dayanağı tanrısal olmadığına göre uzlaşımsal olmalıdır. "Her *aydınlanmış* insan yasaların gerçekte insanların –ya Lykurgos gibi bireylerin ya da meclislerdeki insan topluluklarının- etkinliklerinin ürünü olduğunu biliyordu" (Jones, 2006: 105).

Aşırı siyasallaşmanın bir tür depolitizasyonu ürettiği ve yine depolitizasyonun da aşırı bir siyasallaşmayı ürettiği düşünülürse, sofistler örneğinde gördüğümüz şey, bunlardan birincisinin gerçekleştiği, yani aşırı siyasallaşmanın siyaseti olanaksız kıldığı bir durumdur. Nasıl ki bir şeyin her şey olduğunu söylemek aslında o şeyin bir şey olmadığını söylemekse, siyasetin de toplumun her katmanına yayılması, bizzat onu siyaset olmaktan çıkarmıştır. Para sahibi olup da yurttaş olmayan ya da ekonomik iktidara sahip olup da siyasal iktidardan pay almayan insanların, siyaset dünyasına girmelerini ve hatta bu siyaset dünyasında ciddi pozisyonlar elde etmelerini sağlamış bir eğitim hareketi olarak sofizm, daha sonra, sitenin üzerine kurulu olduğu değerler bütününü ve anlam dünyasını tahrip etmeye başlamıştır. Bu tahribatın temellerini Thukydides'in Peleponnesos Savaşlarından sonraki saptamalarında yakalamak mümkündür. Bu savaşların sonunda, şehir hayatının, yurttaşların istekli bir işbirliğiyle yürütülmesi ve izlenecek siyasetin tam bir özgürlükle tartışılması, yerini tam bir siyasal düzensizliğe bırakmıştır. Savaş ilerledikçe şehir devleti, yalnızca savaşın getirdiği maddi yıkımlarla değil, aynı zamanda rutin siyasal hayatın çöküşüyle de yüz yüze kalmıştır. Thukidides, üçüncü kitabında, Grek şehirlerini saran devrim ve başkaldırı hareketlerinin Grek dünyasında asli önemde olan değerleri nasıl aşındırmış olduğunu şöyle anlatır:

> Şeylerle olan ilişkileri içerisinde sözcüklere ilişkin alışılagelmiş anlam ve kabuller, insanların onu nasıl kabul ettiklerine bağlı olarak değişti. Düşüncesiz küstahlık, partiye, cesur bir biçimde sadık olmak olarak, ihtiyatlı tereddüt aldatıcı korkaklık olarak, ölçülülük erkekliğe sığmayan bir zayıflığın bahanesi olarak ele alınıyordu ve her şeyde yetenekli olmak herhangi bir konuda hiçbir şey yapamamak halini almıştı. Çılgınca atılganlık gerçek bir adamın bir niteliği sayılıyor, fakat mütalaadaki ihtiyat vazifeden kaçmak için aldatıcı

> bir mazeret olarak değerlendiriliyor. Hiddetli adama her zaman güveniliyor, hiddetli olmayana ise kuşkuyla bakılıyordu. ... Kan bağlılığı, partiye duyulan bağlılıktan daha zayıf bir hal edinmişti, çünkü partizanlar tereddüt duymaksızın meydan okumaya hazırdılar (Thukidides, 1956: 145).

Sokrates adaletsizlik etmenin yanlış olduğunu söylediğinde ona "...sen şimdi doğaya göre değil de göreneğe göre ... hak fikirlerine başvurmaktasın. Oysa genellikle görenek ve doğa birbirine karşıttır" diyen Kallikles, sözcüklerin tanımlanışlarında kesin ayrımların yapılması gerektiğini ileri süren Prodicos, yasanın kaynağını uzlaşımda gören Antiphon, adaletin güçlünün çıkarına olan şeyden başka bir anlama gelmediğini söyleyen Thrasymakhos, yasanın, karşılıklı bir haklar güvencelemesi olduğunu (Aristoteles, 2000: 84) ileri süren Lykophron... Bütün bunlar, aradaki zaman farkına karşın, dilsel ve siyasal bakımdan Thukidides'in bağlamına rahatlıkla oturtulabilirler.

Thukidides'in bu ifadeleri, özellikle de "şeylerle olan ilişkileri içerisinde sözcüklere" ilişkin söyledikleri, bir yandan siyasal bir krize işaret ederken, öbür yandan da dilsel ve dolayısıyla da düşünsel bir krize işaret etmektedir. Fakat bu krizin tam anlamıyla teşhis edilebilmesi için, yukarıda verilen örnekler ışığında, Yunanlıların, dilleriyle olan ilişkileri de dikkate alınmalıdır. Dil, onlar için bir kişinin konuşmasında ifade edilen ya da iletilenden öte bir şeydir; *logos*'tur. Yunanlı "söz"de hayat sürmektedir. Fakat sözün bağlamları uçmuş, söz ciddi bir krize sürüklenmiştir. Kriz, dünyanın artık başka bir dünya haline geldiği, fakat mevcut dil-dolayımının bu dünyayı dolayımlamaya yetmediği bir momenttir. Daha açık bir biçimde ifade edilecek olursa, kriz durumunda, elimizde yine aynı gramatik yapıya sahip aynı sözcükler bulunur, fakat bu dil, artık değişmiş ve yeni bir hal edinmiş olan bir dünyaya uyarlanmak zorundadır, çünkü onunla ilişki kurmaya yetmemektedir.

Peki, siyasal-toplumsal koşulların bir sonucu ve bir gereksinime bir yanıt olarak ortaya çıkmış olan sofist harekette bu kadar *kötü* olan nedir? Bu soru doğru yanıtını bulmadığı sürece, darmadağın olmuş bir dünyayı yeniden toparlayacak bir düşünsel (ve siyasal) uzamın inşasına girişecek olan Platon'u da aristokrasinin savunucusu olarak ele alma tehlikesi varlığını sürdürecektir. Bu sorunun yanıtı, yukarıda, sofizmin siyasal olanı iptal etme potansiyeli olarak verildi, fakat ne türde bir iptal ediş söz konusudur? Sofistler, birey olarak insanı her şeyin ölçüsü kılmakla, Antik Yunan dünyasının özsel bir antropolojik öğesini ve dolayısıyla da Yunanlılığı ortadan kaldırmaktadırlar. Bu özsel antropolojik nitelik, Aristoteles tarafından şu biçimde tarif edilmektedir:

> Soğuk bölgelerde yaşayan ırklar ve Avrupa'dakiler cesaret ve tutkuyla doludurlar, fakat beceri ve beyin güçleri biraz kıttır; bundan ötürü, genellikle bağımsız kalabilmelerine karşın, siyasal birlikleri ve başkalarına egemen olma yetenekleri yoktur. Öte yandan, Asyalı ırkların hem beyinleri hem de becerileri vardır, ama cesaret ve iradeleri eksiktir; bu nedenle, hep köleleştirilir ve uyruk olarak kalırlar. Coğrafyaca orta bir durumda bulunan Helen ırkı ise her ikisinden de bir ölçüde pay almıştır. Dolayısıyle, en iyi siyasal kurum-

lara sahip olmak özgürlüğünü sürdürüyor ve tek bir anayasa altında birleşse, bütün öteki ülkelere egemen olabilecek yetenekte (Aristoteles, 2000: 207).

Bunun siyasal-antropolojik anlamı, Kuzeylilerin bireysel bağımsızlıklarına aşırı düşkün olmaları nedeniyle yasal bir birliktelikten mahrum oluşlarına karşılık, Doğuluların da bireysel bağımsızlıklarını büsbütün feda etmiş olduklarıdır. Yunanlı ise yasaya boyun eğmekte, fakat yasa herkesin yasası olduğu için bireysel bağımsızlığını feda etmemektedir. İşte sofist düşüncenin Yunanlı açısından içerdiği tehlike bu dengeyi bozmaya dönük bir durum arz etmesidir. Çünkü insanın her şeyin ölçüsü olması durumunun iki mantıksal sonucu vardır: Ya herkes kendisinin her şeyin ölçüsü olduğunu düşünür ve yasa iptal olurken Yunanlı da Kuzeylileşir, ya da içlerinden biri kendini her şeyin ve dolayısıyla da diğer herkesin ölçüsü kılmayı başararak siyasal erki kendi kişiliğinde toplar ve kendisi bir tirana dönüşürken Yunanlıyı da Doğululaştırır.

Kaynaklar

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
ARISTOTELES, *Politika* (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
BALANDIER, Georges, *Political Anthropology* (trans. A. M. Sheridan Smith), Pantheon Books, New York, 1970.
CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe* (Çev. Oğuz Özügül), Pencere Yayınları, İstanbul, 2006.
DEACY, Suzan, "Famous Athens, Divine Polis: The Religious System at Athens", *A Companion to Greek Religion* (ed. Daniel Ogden), Blackwell Publishing, Oxford, 2007 içinde, s.s. 221-235
EURIPIDES, *Collected Works – Volume 3* (trans. Arthur S. Way), The Macmillan Company, New York, 1912.
FERGUSON, Yale H., "Şefliklerden Şehir Devletlerine: Grek Deneyimi", *Devlete Doğru – Şeflikler: İktidar, İktisat, İdeoloji*, ed. Timothy Earle (Çev. Cahide Sarı), Ütopya Yayınları, Ankara, 2006 içinde, s.s. 122-152.
HERODOTOS, *Herodot Tarihi* (Çev. Müntekim Ökmen), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.
HOMEROS, İlyada (Çev. Azra Erhat, A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2007.
HOMEROS, *Odysseia* (Çev. Azra Erhat, A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2006.
JAEGER, Werner, *Paideia* (Translated by Gilbert Highet), Oxford University Press, Oxford, 1986.

JONES, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi 1* (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
PLATON, *Protagoras* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
SABINE, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 1* (Çev. Alp Öktem), Sevinç Matbaası, Ankara, 1969.
SENNETT, Richard, *Ten ve Taş – Batı Uygarlığında Beden ve Şehir* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
THUKIDIDES, *The History of Peloponnesian War* (Trans. C. F. Smith), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1956.
VERNANT, Jean Pierre, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* (Çev. Hüsen Portakal), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
WOOD, Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara* (Çev. Oya Köymen), Yordam Kitap, İstanbul, 2009.

Lykurgos: Rousseau'nun model yasacısı

Fatma Dore

GİRİŞ

Antik Yunan'ın en büyük iki şehir devleti Atina ile Sparta idi. Tarihçi A. H. M. Jones'a (1962, 56) göre "birbirinden azami derecede farklı" olmakla birlikte her iki devlet hakim güç olmak arzusunda birleşiyordu. Jones'un (a.g.e.) aralarında sıraladığı tezatlardan biri Atina'nın yoğun bir ticaret kenti iken; "biricik mübadele aracı demir çubuklar" olan ötekinin ise "kendi kendine yeten bir tarım devleti" olduğudur. Atina görsel sanatlarda ihtişamlı bir varlık gösterirken, Sparta'nın, buna karşılık "büyükçe bir köy gibi" olması bir başka zıtlık olarak belirlenmektedir. İlmi sermaye açısından da durum pek farklı değil. Dönemin entelektüel kültürünün hatırı sayılır şahsiyetleri Atina'yı kendi evi benimserken, "Sparta hiçbir sanat veya edebiyat ürünü vermemiş, Yunanistan'ın entelektüel yaşamında herhangi bir rol oynamamıştır." Jones (1962, 57) iki şehir devleti arasındaki farklı noktaları sıraladıktan sonra "kalabalık bir grup Atinalı bilginin, yaşam biçimine hayran oldukları Sparta'yı kendi devletlerine tercih ettikleri tuhaf" gerçeğine dikkat çeker.

Bu gerçek, Jean-Jacques Rousseau'nun (2003, s. 73) ifadesiyle "hiç filozof" çıkarmamış Sparta'nın, Platon'un başyapıtı *Devlet* ile geç dönemde yazdığı *Yasalar* gibi antik Yunan siyasi eserlerinden en büyük bazıları üzerindeki derin etkisi bakımından görünüşteki zıtlığı çözmektedir. Ayrıca, Sparta'nın siyaset felsefesindeki etkisi bağımsız bir şehir devleti olarak var olduğu dönemle sınırlı değildir. Zira, antik Yunanistan'da olduğu gibi modern

zamanlara dek, yukarda bazısına değinilen kendine has kurumlarının Lykurgos adında biri tarafından biçimlendirildiğine, bu karakter ve sözde eserinin İlk Çağ'dan Aydınlanma'ya dek geniş bir zamana yayılmış filozoflar üzerinde oldukça etkili olduğuna inanılmaktaydı. Bu araştırmada, Aydınlanma dönemi filozoflarından Jean-Jacques Rousseau'nun nazarında Lykurgos'un nasıl bir yeri olduğuna bakılacaktır. Gerek kendisinin belirlediği düşünülen Sparta devletinin asli yasalarını oluşturma yöntemi gerekse o yasaların kendileri Lykurgos'u Rousseau'da ideal bir yasacı olarak anlamlandırmıştır. Bu minvalde Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*, hem siyaset felsefesine hem de bütün eserleri içinde, tıpkı Lykurgos'un yaptığı gibi, devletin nasıl kurulacağına ilişkin sorulara en çok odaklandığı metin olduğundan temel referans kaynağı olacaktır. Bununla birlikte, Lykurgos ve Sparta'ya olan yüksek saygısının işaretleri öteki eserlerinde de mevcuttur ki, onun ilk çalışması olan *Söylem*, bir "Sparta idealleştirmesi" olarak tanımlanmıştır (Copleston, 2003, 64).

Çalışmada, Rousseau'nun iddia edilen bakış açısını uygun bir bağlama oturtma gereğinden, evvela antik dünya ve Aydınlanma'da Lykurgos'un varsayılan yasalarının cazibesi incelenecektir. Ardından, Lykurgos'un Rousseau'nun bakışındaki ideal konumunun anlaşılabilmesi için, özgürlük ve toplum meseleleri çerçevesinde Rousseau'nun siyaset felsefesine dair genel bir değerlendirme yapılacaktır. Daha sonra, kendisini Sparta'nın temel yasalarını belirlemeye iten kaygı ve çalışma biçiminin Lykurgos'u Rousseau'nun gözünde model bir kanun yapıcı kıldığı ortaya konacaktır. Son olarak, bu yasaların zayıf düşürülüp yıkılmaya karşı en dirençli devleti kurabilecek nitelikte oldukları gösterilecektir, ki bu da, Lykurgos'u Rousseau için model bir yasacı kılan bir diğer etkendir.

BİRİNCİ BÖLÜM: ANTİK DÜNYA VE AYDINLAMA'DA SPARTA VE LYKURGOS'A BAKIŞ

Sparta ve Atina arasındaki belirli farklara daha önce değinildi. Elbette bu hususlar, Sparta'nın antik Yunan'da veya sonraki zamanlarda filozofları niçin cezbettiğini açıklamaya yetmez. Ancak, Sparta toplumunun onların ilgisini çeken belli başlı unsurları vardı. Örneğin bunlardan biri devletin askeri yeterliliğiydi. Jones'a (1962, s. 57) göre Spartalı bir vatandaş için hayattaki tek amaç iyi bir asker olmaktı. "Yunanistan'ın üstün askeri gücü" olması bakımından "otoriteyi seven" entelektüeller üzerinde aynı Eski Yunanlılardaki gibi bir etkisi vardı. Bununla birlikte, mesele sadece Sparta askerinin etkili olması değil, nasıl etkili olduğuydu. Asırlarca takdir edilen "cesaret, metanet ve özveri" nitelikleriyle haklı olarak ün salmışlardı. Diğer yandan, Sparta, siyasi açıdan istikrarlı olduğu için de siyasi düşünürlerde büyük ilgi uyandırmıştır. Bunun en önemli nedeni istikrarın "Yunan dünyasında müstesna" bir anlamının olmasıydı (Jones, s. 57).

Sparta elitizminin de demokratik Atina elitist aydınlarının dikkatini çeken bir albenisi vardı. Kendi sıradan insanlarıyla güç paylaşma zorundalığının aksine, Sparta'nın "mükemmel aristokrasisi"ni "ideal devlet" olarak görüyorlardı (Jones, s. 58, 59). Bu, antik Atina'nın "üst sınıf-vatandaş"ı (Jones, s. 58) için Sparta'yı cazibeli kılan önemli bir etken olabilir, ancak modern toplumda eşitsizliğin gözüpek eleştirmeni Rousseau için bir aforoz

olması gerektiğini düşündürür. Ancak, Sparta elitini farklı bir şekilde yorumlamak da mümkündür. Sparta'nın hür olmayan nüfusu göz ardı edilirse[1] vatandaşlar için devlet "aşağı yukarı demokratik"tir.[2] Dolayısıyla Rousseau, Sparta'nın siyasal olarak "eşit" "8.000-9.000 tam vatandaş"ından (Andrews, 1991, s. 63-4) esinlenmiştir.

Bu hususta Rousseau, antik Yunan siyaset filozoflarıyla temel bir bakış açısında birleşir. Jones'un (s. 59) ifadesiyle bu, yukarıda değinilen elitizmden "daha saygın" bir telakkidir, zira devletin *amacı* ile ilgilidir. Platon gibi Yunan siyaset filozoflarına göre "devlet, vatandaşlarını iyi bir yaşam sürmeye yönelik eğitmeli ve denetlemelidir" (Jones, s. 59). Sparta, her ne kadar, "vatanseverlik, cesaret ve disiplin" gibi "erdemleri" telkin etmekle sınırlı olsa da, böyle bir amacın belgesidir. Platon ve benzeri filozoflar nazarında, demokratik Atina'da devlet, böylesi bir amaçta tamamen başarısız olmuştur. "Demokrasinin önde gelen sloganlarından biri özgürlüktü" ve bu, vatandaşın "düşünme, ifade etme ve dilediği yapma"da özgür olduğu anlamına geliyordu (Jones, s. 59). Jones, "vatandaşlar[ın], sonuç olarak, bilge bir yönetimin ortaya konduğu ideal tipten farklı" olmasına binaen Platon'un "gidişatı içler acısı olarak gördüğü"ne dikkat çeker (Jones, 1962, s. 60). Bu dahi, Fransız Devrimi sırasında külleri törenle Pantheon'a sevk edildiğinde "özgürlük havarisi" (O'Hagan, 2003, s.89) olarak anılan Rousseau'ya itici gelmelidir. Ancak, Platon gibi devletin bir hedefi olduğunu iddia eden Rousseau, aşağıda detaylı olarak görüleceği gibi, özgürlüğü amaçla bağlantılı olarak yeniden tanımlar.

Rousseau'nun Lykurgos'a ilişkin değerlendirmesine geçmeden önce, Lykurgos hakkında bilgi vermek gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, eski Yunan'da ve sonraki dönemlerde Sparta'nın temel yasalarının onun tarafından kurulduğuna inanılmıştır. Siyaset filozoflarına cazip gelen bir devlet olarak tezahür eden özgün karakteri ve sadeliği yukarıda belirtildi. Aşağıda ise bu temel yasalara detaylı bir şekilde bakılacak, ama bundan önce Plutarkhos kanalıyla Lykurgos'un yaşamına dair genel bir tablo ortaya konacaktır.

Lykurgos Spartalı bir prensti. Sparta, nesillerdir "ayrılıklar ve kargaşalıklar"ın pençesinde kıvranmaktaydı, hatta Lykurgos'un babası olan kralın ölüm nedeni de bu

---

1 Patrick Riley (2001, s. 1) Rousseau'yu "paradokslar yazarı" olarak betimler. Karışıklık yaratan alanlardan biri, örneğin, *Toplum Sözleşmesi*'nde köleliğe yaklaşımıyla alakalıdır. Andrea Stuart (2003, 17), onun bu kitabını "köleliği kınayan" bir eser olarak değerlendirmektedir ki, çalışmanın "Kölelik" başlıklı bölümü bu yorumu haklı kılıyor. Nitekim Rousseau (*TS*, s. 7) burada açıkça "hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir yetkisi yoktur" demekte, ilaveten efendinin köle üzerindeki herhangi bir "yetki"sini de "kaba güç" olarak tanımlamaktadır (*TS*, s. 11). Şunları da söyler: "kölelik hakkı sadece haklı olmadığı için değil, anlamsız ve saçma olduğu için de geçersizdir. Kölelik ve hak çelişmeli sözlerdir, birinin bulunduğu yerde öteki bulunmaz" (*TS*, s. 12). Gelgelelim çalışmanın ileriki sayfalarında antik Yunan'la, aslında Sparta'yla ilgili kısımda "[Yunanlılar] işlerini kölelere gördürürlerdi; en büyük sorunları özgürlükleriydi" demektedir (*TS*, s. 91). Bu, Rousseau'yu "özgürlük[ün] ancak kölelik sayesinde korunabil[eceği]" konusunda kafa yormaya ve suçlamadan uzak şu sonuca varmaya sevk eder: "Öyle kötü durumlar vardır ki, insan özgürlüğünü ancak başkalarınınki pahasına elinde tutabilir; yurttaşın eksiksizce özgür olabilmesi, kölenin alabildiğine köle olmasına bağlıdır. Sparta'da durum böyleydi, işte." (*TS*, s. 92).

2 Bir sonraki paragrafta daha açık görülebileceği gibi burada kastedilen özgürlük değil, eşitlik anlamında demokrasidir.

istikrarsızlıktı (Plut.[3] s. 5). Taht, Lykurgos'un büyük kardeşine miras kalmış, ama o da kısa bir süre sonra ölmüştür. Şimdi Lykurgos kraldır, ancak yengesinin gebe olduğunu öğrenir öğrenmez, doğacak çocuğun erkek olması durumunda, krallığı ona bırakacağına yemin eder. Gerçekten de durum bu şekilde gelişti ve Lykurgos topu topu sekiz ay krallık etmiş oldu (Plut. s. 6). Yeğeninin güvenli bir şekilde tahta oturmasını isteyen Lykurgos, Sparta'dan ayrılarak, dönemin Akdeniz dünyasında mevcut yönetimler ve toplumlar hakkında bilgi edindiği yoğun seyahatler gerçekleştirdi (Plut. s. 7-8). Bir süre sonra kendisine, öğrendiklerini uygulamayı çok istediği Sparta'ya geri dönmesi için haber salındı. Sparta hala istikrarsız bir toplumdu. Lykurgos, şehir-devlette "hemen düzeni toptan değiştirecek bir anayasa hazırlama işine girişti." Nitekim "türlü hastalıklara tutulmuş", dolayısıyla ne bir etkisi ne de bir değeri kalmamış rejimin yerine yepyenisinin kurulması gerektiğine inanıyordu (Plut. s. 9). Lykurgos, tasarısını uyguladı ve Sparta toplumunda yeni temel yasalarla reform gerçekleştirdi. Artık, Sparta devletini yenilemekten oldukça memnun Lykurgos kısa bir zaman sonra öldü (Plut. s. 49). Eserinin başarısını Plutarkhos şöyle vurgular: "Sparta, Lykurgos'un yasalarına uyarak, beş yüz yıl Yunanistan'ın en şanlı ülkesi olarak yaşadı, bütün bu şanını da kuruluşunun sağlamlığına borçlu kaldı" (Plut. s. 6).

Çalışmada, Lykurgos'un hayatı için Plutarkhos'un kaynak olarak kullanılmasının nedeni, yalnızca onunkinin antik dünyadaki en detaylı nüsha olması değil, aynı zamanda Rousseau'nun kendisinin de kullandığı eser olmasıdır. Burada önemli bir noktaya değinmek gerekir. Rousseau'nun Lykurgos'u model yasa koyucu olarak değerlendirmesi bu çalışmanın odak noktasını oluşturmasına rağmen, Lykurgos'un gerçekte var olmuş olduğu son derece şüphelidir. Jones (1962, s. 58), belirsiz durumunu açığa çıkarmak niyetiyle onu "yarı efsanevi Lykurgos" diye anar. Haliyle, Sparta'nın yasalarının gerçek kökeni, tarihçi Antony Andrewes'in (1991, s. 185) söylemiyle "karanlık çağın sislerinde gizli"dir. Andrewes'a göre modern tarihçilerin bazısı Lykurgos'a dair geleneksel bakışı benimser, ancak çoğunluk Sparta'nın özgün yasalarının MÖ yedinci yüzyılda ortaya çıktığına, dolayısıyla "efsanevi" Lykurgos'un dikkate alınmaması gerektiğine; yani olgusal herhangi bir temele dayanmadığına inanır. Ayrıca, Plutarkhos'un Sparta'ya genel bakışı tarihsel olarak doğru da olmayabilir. Richard Talbert (1988, s. x), Plutarkhos'un "antik Sparta ve kaliteli vatandaşlarına ilişkin takdire şayan, idealist bir bakış" yaratmış olmasıyla birlikte, onun "Sparta vizyonu"nun mutlak olarak "devletin hakiki görünümü" anlamına gelmediğinin altını çizer.

Lykurgos'un gerçek bir tarihsel figür olup olmaması antik Yunan'da siyasal düşüncenin gelişmesinden daha önemli değildir, dahası onun öyle olduğuna inanılıyordu. Eski çağda Spartalılar, yasalarının Lykurgos tarafından yapıldığına kesin olarak inanmaktaydı ve bu kanı Platon gibi çok mühim bir siyaset filozofu dahil Yunan dünyası genelinde paylaşılıyordu. Platon'un, Lykurgos'un gerçek tarihsel bir karakter olduğuna inanması bir yana, onun Sparta'ya olan hayranlığı bu şahsiyete biçtiği değeri de kanıtlar.

Platon, aslında Lykurgos'u Sparta'dan daha fazla önemsemektedir. Değinildiği gibi,

3 Plutarkhos. (2010). *Lykurgos'un Hayatı*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası. Bu kaynak bundan sonra "Plut." şeklinde gösterilecektir.

Sparta'nın vatandaşlarına telkin ettiği erdemler askeri olanlarla sınırlıdır. *Yasalar* adlı eserinde açıkça belirttiği üzere Platon, Lykurgos'un amacının bundan daha kapsamlı olduğuna inanıyordu. *Yasalar*'da, Spartalı karakter Megillos, "iyi yönetilen bir devlet"in, "savaşta öteki kentleri yenecek biçimde düzenlenerek" yönetilen bir devlet olduğu düşüncesindedir (Platon, *Yasalar* 626), ve bunun Lykurgos'un yasacılığındaki en yüksek amaç olduğunu ima eder. Ancak Platon, Atinalı karakter aracılığıyla, Lykurgos'u, Sparta'daki bütün yasaları "daha çok savaşı göz önünde bulundurarak" koyduğu şeklinde yorumlamanın çok yanlış olduğunu" ileri sürer (*Yasalar* 630). Bunun nedeni, bir "yasa koyucu" olarak Lykurgos'un "erdemin bir parçasına" –burada kastettiği cesarettir- değil, bilakis "erdeme bütünüyle bakarak" (*Yasalar* 630) yasaları koymuş olduğuna inanmasıdır. Zira, Platon'a (*Yasalar* 631) göre, günümüzdeki teknik hukukçuların aksine bir "yasa koyucu" tarafından belirtilen "yasaların amacı" "*erdem*"dir.

Aydınlanma Çağı'nda da tarihi bir figür olarak kabul edilen Lykurgos, dönemin düşünürleri arasında Plutarkhos'un betimlemelerine istinaden çok yaygın bir saygı uyandırmıştır (Carrithers, 2001, s. 130). Aydınlanma'nın en önemli iki siyasi düşünürü olan Montesquieu ile Rousseau[4] kendisiyle yakından ilgilenmiştir. Bu çalışmanın odak noktası ikincisidir, ayrıca Montesquieu Sparta'yı Rousseau kadar önemsememiş (Carrithers, s. 129) olsa da Lykurgos'u incelediği eser David W. Carrither (s. 129- 130) tarafından "övgü" içeren bir çalışma şeklinde tasvir edilmiştir.

Farklı siyasi modellerle ilgilenen Montesquieu, Sparta'yı "askeri cumhuriyet" modelinin en parlak örneği (Carrithers, s. 129), Lykurgos'u ise (Montesquieu, 1998, s. 90) "şehr[in]e istikrar veren" büyük bir kişi olarak değerlendirir. Aslında Montesquieu'ya (s. 91) göre Lykurgos, oluşturduğu "şaşmaz kurallar" aracılığıyla Sparta'yı "şan ve şerefe" ulaştıran yolları tesis etmiştir. Ancak Montesquieu'nün Lykurgos'a ilişkin önemli bir tereddütü var. Ona göre Lykurgos'un yapıtı, "vatandaşların birbirlerine özel dikkatini gerektir[diği]" koşulu temelinde miadını doldurmuş olup, çağın gereksinimlerini karşılayamaz artık. Montesquieu'ye (s. 93) göre çok basit olarak "büyük bir Devlette, kargaşalıklar yüzünden, birtakım ihmaller yüzünden, nihayet işlerin genişliği yüzüden insanların birbirlerine" yukarda değinilen "özel dikkat"i vadetmeleri olanaksızdır.

Rousseau'nun, Sparta'yı Montesquieu'den daha fazla, Carrithers'in (s. 131) belirttiği o "övmekte adeta sınır tanımayan" tutumu, Lykurgos'u kendi zamanının toplumuyla alakasız gördüğü anlamına gelmez. Rousseau'nun, özgürlük ve yetke sorununu çözmek için modernleri eğitebilecek ideal bir figür olarak niçin Lykurgos'a işaret ettiğine

4 Kuşkusuz Rousseau'nun bir Aydınlanma düşünürü olarak tanımlanması çapraşık bir durumdur. Aydınlanma'nın ilerlemecilik inancını kati bir şekilde reddetmiştir o (Kelly, 2001, s.10). Ancak bu, onun bir Aydınlanma filozofu olarak gösterilemeyeceği anlamına gelmez. Nihayet, hareketin dini fanatiklik ve hoşgörüsüzlüğe karşı tavrını benimsemiştir (Hulliung, 2001, s. 69), öyle ki, Mark Hulling buna binaen Rousseau'nun "keskin bir dille eleştirmesine ragmen esrarengiz bir şekilde Aydınlama'nın içinde kalabilme yetisi" (Hulliung, s. 70) gösterdiğini söylemektedir. Ayrıca Patrick Riley (2001, s. 4) de, "Rousseau, gönülsüz de olsa, (Voltaire'in de kendisine alaycı bir şekilde hatırlattığı gibi) République des Lettres'nin (Türkçesi: Edebiyat Cumhuriyeti) önde gelen uyruklarından biridir" demektedir.

daha sonra bakılacaktır. Bundan önce, Rousseau'nun Spartalı yasacıya bakışını daha iyi kavramak için, onun Lykurgos'la ilgili bilgisinin Yaşamlar'a[5] dayandığını yinelemek gerekir. Rousseau'nun (İtiraflar, 2008, s. 11) kendisi, çocukluğunda okuduğu "Ünlü Adamlar"daki o büyük insanların kahramanca yaşantılarının "gözlerini parlat[tığı]"nı dolayısıyla Plutarkhos'un en çok sevdiği yazar olduğunu söyler. Plutarkhos'a karşı duyduğu bu yüksek saygı hayatı boyunca değişmeyecektir (Riley, 2001, s. 2, Shklar, 2001, s. 178).

İKİNCİ BÖLÜM: ROUSSEAU VE EKONOMİK YA DA TOPLUM SÖZLEŞMESİ GELENEĞİ

Rousseau'nun gözünde Lykurgos ve yasacılığının önemini anlamak için, filozofun özgürlük ve devlet sorununa nasıl yaklaştığını bilmek gerekir. Rousseau'nun siyaset felsefesi "*ekonomik veya toplum sözleşmesi* geleneği" olarak adlandırılan düşünce yapısına aittir (Pinker, 2002, s. 285). Bu gelenek içinde "insanların, diğerlerinin otorite kullanmaları sonucu tahrip edilen güvenlikleri karşılığında kendi özerkliklerinden bazılarını feda ettikleri anlaşma sonucu toplum ortaya çıkar" (Pinker, s. 285). Gerçekte bu, –üyelerine güvenlik sağlayan- devlet otoritesi ile bireysel özgürlük arasında dengenin kurulduğu bir gelenektir. Açıktır ki, devletin gücü ne kadar büyükse bireysel özgürlük daha azdır ya da *tersi*. Thomas Hobbes neredeyse mutlak devlet gücünden yana iken, öte tarafta Thomas Jefferson, işleyen bir toplumla uyumlu olduğu sürece, maksimum derece insan özgürlüğünü korumayı hedefleyen bir kuramcıdır. Ancak insanın özgürlüğünü mutlaklaştırmak tüm siyasi mukaveleleri feshetmek demek olacağından beraberinde anarşiyi getirecektir. İnsan özgürlüğünü önemseyenler de anarşiden sakınır. John Stuart Mill'in (2004), devlet gücü ile insan özgürlüğü arasında çizdiği sınır iyi bir formül gibi görünüyor. Mill'e (s. 40) göre, "insanların…herhangi birinin hareket serbestliğine müdahalelerine cevaz veren biricik gerekçe, nefsi koruma gerekçesi"dir; yani "başkalarına gelecek zararı önlemek"tir. Mill (2004, s. 44), aynı düşünceyi farklı ifadelerle pekiştirir: "Özgürlük adını hak eden tek özgürlük, başkalarını saadetlerinden mahrum etmeye veya onların saadet elde etme gayretlerine engel olmaya kalkışmadığımız müddetçe kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda arama özgürlüğüdür." Anlaşılıyor ki Mill'e göre devlet, bireyin hareket özgürlüğüne, ancak o eylem diğer vatandaşlara zarar verme potansiyeli taşıdığı takdirde müdahale edebilecektir.

Bu tartışma bağlamında Rousseau özgün bir yaklaşım ortaya koyar. Onun için özgürlük herhangi bir şekilde sınırlanamayacağından, Mill'in formülü kabul edilemez. "[Herkesin] özgür ve eşit doğdu[ğunu]" beliren Rousseau'ya (*TS*.[6] s. 4- 5) göre özgürlük insan doğasında içkindir. Denebilir ki özgürlük, onda kişisel bir takıntı halindedir; İtiraflarım'da (s. 43) "[h]ürriyete taparım" diyc haykırır. Bu nedenle Copleston, özgürlükle yetke arasında bir denge mevzusu "Rousseau'nun beğenisine…göre bir şey değildi" der.

5 Tabii ki, bu hususta Rousseau tek değildir. Richard J. A. Talbert (1988, s. ix) der ki: "Rönesans'tan bu yana klasikler arasında kuşakları biçimlendiren en etkili yazar Plutarkhos olmuştur.

6 Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eseri. Bundan böyle "*TS*." şeklinde anılacaktır

Aksine, o "[ö]zgürlüğün bariz kısılmasının gerçekte bir kısma olmadığını göstermek ister" (Copleston, 2003, s. 92). Bununla birlikte Rousseau, en azından çağdaş zamanlarda, bir devletin gerekli olduğunu da inanmaktadır.[7] Bu cihetle, o bir ikilem içindedir. Onun bu ikilemini Iain Hampsher-Monk şöyle özetler:

> [A]ynı anda hem özgürlüğün insanların temel özelliği olduğunu hem de modern sosyalleşme biçimlerinin bizi özgür olmaktan alıkoyduğunu iddia eden...Rousseau [bu durumda bize] toplumsal bir alternatif sunmak zorundadır. Bizden ne doğamıza aykırı bir talebi olacak ne de bizi istemeye yönlendireyeceği için baskılamayacak bir sosyalizasyon –ve de bir toplum- olanağını gösterebilmelidir (1992, s. 156).

Bunun için Rousseau, özgürlük ve yetke arasındaki dikotomiyi izale etmeyi ileri sürer. Yani, hem yetkenin hem de bireyin mutlak özgürlüğünün güvence altına alınmış olduğu bir yol bulmuş olduğuna inanır. Çözüm yolunda Rousseau (*TS*. s. 14) öncelikle, "[ü]yelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun" şeklinde "ana sorun" dediği şeyi açıkça ortaya koyar.

Rousseau'nun "çözüm"ü, toplum üyelerinden "her bir"inin "bütün hakları"nı "topluluğa bağla[ması]"nı içeren "toplum sözleşmesi"dir. Durum herkes için bir olduğundan, kendini topluma bağlayan kişi "[h]iç kimseye bağlanmamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur" (*TS*. s. 14).

Kısaca bu, "[h]er birimiz[in] bütün varlığı[nı] ve bütün gücü[nü]" birlik tarafından meydana getirilen "genel istemin buyruğuna" vermesi anlamına gelir (*TS*. s. 15). "Yurttaşlar toplum sözleşmesi gereğince birbirlerine eşit olduklarından, hepsinin yapması gerekeni hepsi isteyebilir; oysa hiç kimsenin kendi yapamadığı bir şeyi başkasından istemeye hakkı yoktur" (*TS*. s. 93). Böylece Rousseau sözde "toplumun prangaları arasında özgürlüğümüzden ödün vermeden nasıl yaşayabileceğimizi gösterir" (Matravers, 1998, s. ix). Diğer taraftan Rousseau, teorik bir probleme teorik bir çözüm bulduğunu düşünmez. Nitekim o, bu tarz bir toplumsal sözleşmenin geçmişte Sparta'da Lykurgos'un temel yasaları çerçevesinde etkili bir şekilde tahakkuk ettiğine inanır.

Rousseau'nun siyaset felsefesinin, kendi zamanından önceki ekonomik veya sosyal sözleşme geleneğinde geliştirilen anlayışla çatışan bir başka yönü daha vardır ve bu noktada Lykurgos'un yasacılığı ona cazip gelmektedir. Tarihsel anlamda Rousseau'dan önce gelen toplumsal sözleşme geleneğinin iki büyük temsilcisi, on yedinci yüzyıl İngiliz siyaset filozofları olan Thomas Hobbes ve John Locke'tur. Siyaset felsefeleri bazı bakımlardan

---

7 Rousseau, haklı olarak doğal insanın müdafisi olarak ünlenmiştir. Bununla birlikte, toplumun -bir kez oluştuktan sonra- bozulamayacağına, dolayısıyla doğa durumuna geri dönülebileceğine inanmaz. Onun yapmak istediği,toplumun yeniden düzenlenmesidir (Copleston, 2003, s. 70).

tamamen farklı olsa da, ikisinin ortak noktası devlete kökten olumsuz yaklaşımdır. Her iki düşünür, devletin bir engelleme amacıyla kurulduğuna inanır. Hobbes'a göre, bireyler arasındaki çekişmeyi önlemek, Locke'a göre ise, bazı temel özgürlükler ve mülkiyet ihlalini önlemek için devlet kurulur. Ancak bu olumsuz bakış açısı, hem erken modern dönemde hem de önde gelen iki siyasi filozof Platon ve Aristoteles tarafından temsil edildiği biçimiyle antik dünyadaki devlet anlayışıyla arasına devasa bir uçurum koymaktadır. İkincisine göre devletin bir hedefi vardır ve bu, kendi vatandaşlarını ahlaki anlamda geliştirmektir. Bu hedefi Rousseau da paylaşır, nitekim geçmişle yakından ilgisi onun "modern ruhu olan bir antik" (Hampsher-Monk, 1992, s. 153) olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Rousseau (*TS.* 80), "politik bir ortaklık kurmanın" amacının, "üyelerinin korunmuş, gelişip mutluluğa erişmiş" olduğunu söylerken Locke'u çağrıştırır, ancak onun için asıl gaye, oluşturulması gereken "tüzel ve kolektif bir bütün"dür (*TS.* 15). Doğru devlet, vatandaşların "davranış"larına "daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü" (*TS.* 19) vermek için kurulmuştur. Bu itibarla Brooke (2001, s. 116), "Rousseau'nun siyaseti bütün bir halkın kolektif ahlaki dönüşümüyle alakalıdır" demektedir, zaten Rousseau da (*TS.* 19), sosyal sözleşme devletinde vatandaşın düşünce ve duygularının soylulaştığı; ruhunun da baştanbaşa yükseldiğini ifade eder. Bu dönüşüm Rousseau'nun özgürlük anlayışıyla bağlantılıdır. Rousseau, insanların "toplum düzeni"nde "manevi" özgürlüğü elde ettiklerini iddia eder ve ekler: "[K]endimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmek"tir özgürlük (*TS.* 18-19). Velhasıl, Rousseau için "[d]evlet ya da site, yalnız…bir tüzel kişi olduğuna…göre" (*TS.* 28) ve böyle bir ahlaki devletin kurulma şekline bakıldığında, denebilir ki yapılmak istenen "modern dünyada Sparta'yı yeniden kurmak"tır (Hulliung, 2001, s. 74).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ROUSSEAU'NUN MODEL YASACISI LYKURGOS

Siyaset bilimi devlet içinde üç parçalı güç kabul eder. Hükümetin bu üç şubesi yasama, yürütme ve yargıdır. Böylece, olağan bir siyasi sistem incelemesinde "yasacı"nın bir millet meclis üyesi anlamına geleceği farz olunur. Ancak, *Toplum Sözleşmesi*'nin ikinci kitabının "Yasacı" başlıklı yedinci bölümünde Rousseau, yukarda söz edilen tipik anlamı kullanmamaktadır. Kullanamaz da, çünkü toplumsal sözleşme üzerine kurulu bir devlette tüm mevzuat vatandaşlardan kaynaklanmaktadır, dolayısıyla bundan ayrı bir yasacı yoktur. Bu cihetle Rousseau'nun yasacı fikri farklı bir türdür. Copleston'a (2003, s. 85-6) göre Rousseau, "'yasacı' terimini yasaları oluşturan kişiyi tanımlamak üzere kendi düşüncesince teknik bir anlamda kullanmaktadır." Haddi zatında bu yasacı "egemen güce sahip…değildir" (Copleston, s. 86). O, devletin genel istemi dışa vurabilmesini sağlayacak anayasasını yapan kişi olarak anlaşılmalıdır.

Bir yasacı gereksinimi, Copleston'un (s. 98) "Platon'un ikilemi" dediği durumdan kaynaklanmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Platon'a benzer şekilde, Rousseau da devletin ahlaki bir amacı olduğuna inanır. Bununla birlikte, devlet ancak kendisi iyi olduğu takdirde yurttaşları erdemli hale getirebilir, aynı şekilde devletin iyi olması da erdemli vatandaşları gerektirir. Demek ki, burada "Platon'un ikilemi"yle Copleston'un

kastettiği şey şudur: "İyi yurttaşlar olmadan iyi bir devlet olamaz. Ama yurttaşlar da, eğer Devlet, mevzuatı ve hükümetiyle onları yozlaştırıp bozma eğilimindeyse iyi olamayacaktır" (Copleston, s. 98-9). Rousseau (*TS* . 40), "insanların yasaların etkisi altında varacakları duruma daha önceden varmış olmaları gerek"tiğini düşünür, ancak bunun mümkün olmadığının da farkındadır.

Bu kördüğümden kurtulmanın yolu "aydınlanmış bir 'yasacı' tasarısı/fikri"den (Copleston, s. 99) geçer. Devletin ahlâkî bir amacı olduğuna göre, devletin kurulmasında yasacının işlevi de bu amacı ulaşılabilir kılmaktır. Böylece ona düşen rol "tam ve başlı başına bir bütün olan kişiyi, bir bakıma yaşamını ve varlığını borçlu olduğu daha büyük bütünün bir parçası durumuna sokabilmek" olacaktır (*TS*. 39). Rousseau ayrıca bu görevin yerine getirilmesinde bir yasacının neden önemli olduğunu da açıklar. Mesele, yeni kurulmuş devlet aracılığıyla "toplum ruhu"nun meydana getirilmesidir, belirtildiği gibi bu, Rousseau'nun kuruluş aşamasında böyle bir ruhun olmadığına inandığını da gösterir. Yurttaşlık öncesi koşullardaki insan, kuruluş aşamasında doğal bencilliğini korur ve "yalnız kendi çıkarlarına uygun yönetim biçimi"ni onaylar (*TS* . 39). Bu hal, "kurumun yaratacağı toplum ruhunun bu kurumun kuruluşunu yönetmesi" için "etkinin etken duruma geçmesi"ni (*TS*. 39), dolayısıyla yukarda söz edilen "Platon'un ikilemi"ni yaratır. Diğer bir deyişle, Rousseau devletin toplum ruhu temeline dayanarak kurulması gerektiğini, yoksa kurulduktan sonra bu oluşumu zoraki yollarla meydana getirmeye çalışmamasına vurgu yapmaktadır.

Bu yüzden yasacının işi, "doğadan aldığı maddesel ve bağımsız varlığı[nı] ahlaksal bir varlığa çevirecek, onu bütünün bir parçası durumuna sokacak", aslında "insan[ın] doğasını değiştirecek" (*TS*. 38) bir iş olduğundan oldukça güçtür. Rousseau der ki:

> [Yasacı] insandan kendi güçlerini alıp, başkasının yardımı olmaksızın kullanabileceği yeni güçler vermesi gerekir ona. İnsanın doğal güçleri ortadan kalkarsa, elde edilen güçler sürekli, kurum da bir o kadar sağlam ve eksiksiz olur. Öyle ki, her yurttaş tek başına bir hiçse, ancak öbür yurttaşlarla birlikte bir şey yapabiliyorsa ve bütünün elde ettiği güç bütün bireylerin doğal gücüne eşit ya da ondan üstünse, işte o zaman yasa koyma işi ulaşabileceği en yüksek olgunluğa varmış demektir (*TS*. 38).

O halde, devlet için temel yasaları tasarlarken yasacının hedeflediği şey "insanın yapısını değiştirmek"tir (*TS*. 38).

Öte yandan, yasacının görevi, kendisine belirlenen konum bakımından daha da güçleştirilmektedir. Rousseau'ya (*TS*. 39) göre "yasaları kaleme alan kimsenin hiçbir yasama hakkı yoktur ya da olmamalıdır." Rousseau, gayet açık bir şekilde, yasacının görevinin "ne yönetim işi ne de egemenlik" (*TS*. 38) olmadığını ve insanlara komuta eden "Egemenlikle hiçbir ortak yanı olmadığını" belirtir. Yasacının rolü devleti kurmakla sınırlandırılmaktadır; kurduktan sonra onun için yasama yapmaz. Devletin üzerine kurulduğu temel yasaları biçimlendirir, ancak kurulmuş ve yönetimdeki devletin mevzuatına müdahale etmez. Bunun iki nedeni vardır. İlki *genel istem*le ilgilidir. Yasama hakkı, halka ait olan ve onları siyasi bir topluluk olarak birleştiren "başkasına geçirilemeyen" haktır. Onların "genel istem"inin tezahürüdür ve isteseler bile "bu haktan vazgeçemez"ler (*TS*. 38-39). Nitekim, halk kendi adına yasama yapsın diye hakkını yasacıya devrettiği anda devletin varlığı son

bulur ve yasacının yapıtı çöker.

İkinci neden ilkiyle bağlantılıdır. Çünkü yasacının onlar adına yasama yapması, mevzuatın kaynağı olan yurt içindekilerin genel isteminin yerine tek kişinin istemini geçirmiş oldukları anlamına gelir. Genel istem bir şekilde devredilebilir olsa da, yasacının kendisi böyle bir iradeyi ortaya koyamaz. Rousseau'nun görüşlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, yasacı her bakımdan olağanüstü bir insandır, bununla birlikte o da "tutkular"ına tabidir, dolayısıyla yapacağı mevzuatlara kaçınılmaz olarak "birtakım kişisel görüşleri" yansıyacaktır (*TS.* 38).

Esas yasalarını belirleyerek vazettiği devlette hiçbir resmi konuma sahip olmadığına göre, yasama işine "hiçbir şey olmayan bir güç" (*TS.* 39) olarak girişecektir. Konumu kanuni bir dayanaktan yoksun olduğundan, yurttaşları belirlediği bu temel yasalara uymaya mecbur etmek için herhangi bir "güç"e de başvuramayacaktır (*TS.* 40). Rousseau, bu hususu "yasama işinde birbiriyle uzlaşmaz sanılan iki şey var. İnsan gücünü aşan bir iş ve bu işi gerçekleştirmek için, hiçbir şey olmayan bir güç" (*TS.* 39) sözleriyle açıklar. Amacına ulaşmak için onun "akl"a başvurması da mümkün değildir. Bunun nedeni, "toplum ruhu"nu oluşturmayı hedefleyen devletin kuruluşundan önce böyle bir toplumsal ruhun var olmamasıdır (*TS.* 40). Bilakis, -erdemi teşvik eden bir devlet gibi- kendilerine "çok uzak konuları" kavrayamayan halk, yalnız "kendi çıkarına uygun" yönetim biçiminden başkasında herhangi bir yarar görmeye kolay kolay ikna edilemez (*TS.* 39).

Güce de, akla da başvuramadığı için yasacının elinde fiili olarak tek bir seçenek kalmaktadır; kendi iyilikleri için yurttaşların psikolojisini değiştirmek. Bunun için "başka bir güç kullanmak zorundadır" (*TS.* 40). Bu "başka güç" tanrısal bir güç olup, yasacının işine göz ardı edemeyecekleri bir etki katacaktır ki, sitenin kuruluşunda hazır bulunanlar –her ne kadar kendi "toplum[larının] ruhu"ndan yoksun olsalar bile- "o gücü tanıyıp ona serbestçe boyun eğsinler ve genel mutluluk boyunduruğuna uysalca katlansınlar" (*TS.* 40). Kuşkusuz bu, yasacının "sonuçsuz göz boyamalar" yoluyla saf dil insanları yanlış yola saptırma aracı anlamına gelmemektedir (*TS.* 41). Böyle davranan bir yasacı yalnızca "birtakım sersem sepet insanları bir araya getirebilir" (*TS.* 40) ve dolayısıyla güçlü ve dayanıklı bir devlet kurma girişimi akamete uğrar. Oysa yasacı "ruhça büyüklük" izhar eden kimsedir ve bu nitelik, tanrısal müeyyideyi insanlara inanılabilir kılarak "görevini gösteren bir mucize [olmakla] gerçek bir mucizedir" (*TS.* 40).

Lykurgos'a gelince, kendisi *Toplum Sözleşmesi*'nin ikinci kitabı yedinci bölümünde açık bir şekilde, ancak kısaca ideal bir yasacı örneği olarak arzedilmektedir. Şimdi Rousseau'nun neden yalnızca onun adını[8] andığı daha kapsamlı bir şekilde incelenecektir. Rousseau'nun nazarında Lykurgos, bir yasacıdan beklenildiği gibi hareket eder. İşini mütemadiyen tanrı Apollo'nun insanla konuştuğuna inanıldığı Delphoi'deki kâhinle

8 Aslında, Rousseau diğer iki büyük yasacıdan daha söz eder. Bunlardan biri Calvin'dir ve kendisine ana metinde değil de, bir dipnotta değinmektedir; diğeri ise Hz. Muhammed'dir (*TS.* s. 41). Eserin orijinalinde, peygambere Muhammed ismiyle değil, "İsmail'in çocuğu" anlamında "'l'enfant d'Ismaël" diye gönderme yapar (Bakınız. http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf).

ilişkilendirerek kendisine tanrısal bir tasdik havası kazandırmaktadır. Lykurgos, bir yasacı olarak işe girişmek üzere Sparta'ya geri dönmeden önce, kendini ilahi destekle teçhiz etmek ister. Nitekim, Sparta'yı yeniden kurma tasarısını kafasına koyduktan sonra, yaptığı ilk şey oraya dönmeden "önce" Delphoi'yi ziyaret etmekti. Orada, kendisi "tanrıların dostu" olarak karşılandı; tanrının kendisine yardım edeceği ve Sparta için koyacağı anayasanın bütün anayasalardan daha iyi olacağı sözü verildi (Plut. s. 9-10).

Lykurgos döndükten sonra, anayasal yenilikler için bahsi geçen kutsal onaydan istifade etmeyi sürdürür (Plut. s. 24). Sözgelimi, anayasasını Delphoi'nin onayına sunmuştur (Plut. s. 12). Gerçekten de, işini kendinden çok Apollo'yla ilişkilendirmede o denli ileri gitmiştir ki, Sparta'da meclisin toplanması -ki, anayasasının merkezi unsurudur- için kullanılmaya başlanan terim *apella* olmuştur (Plut. s. 11). Terim, "Apollo için festival kutlaması" anlamını taşır (Talbert 14), dolayısıyla anayasasını bu şekilde inşa etmekle "Lykurgos, onun kaynağını ve nedenini, kendisine değil Apollo'ya bağlıyordu" (Plut. s. 12). Platon'un *Yasalar*'ının tam girişinde, Lykurgos'tan ilk kez söz edilecek yerden yalnızca birkaç sayfa önce, Sparta "yasaları"nın Apollo tarafından konulduklarına değinilmesi (*Yasalar* 624, 630) ayrıca dikkat çekicidir.

Ancak, Rousseau'nun da ifade ettiği gibi, ilahi otoritenin kendisi, yasacının kurduğu şeyi kabul etmelerinde halk üzerinde gerekli etkiyi oluşturamaz. Aynı zamanda onun kişiliğinin de bir "büyük ruh" tezahür edecek nitelikte olması gerekir ve Plutarkhos'un düşüncesine göre bu özellik Lykurgos'ta açıkça görülebilir. Plutarkhos'un değerlendirmelerinde buna dair birçok örnek vardır. Hatta kentten ayrılıp seyahate çıkmasından evvel, onun hayranlık uyandıran "ruh büyüklüğü ve…değerleriyle bütün yurttaşların saygısını kazanmış" erdemli karakteri ayan beyan tecelli etmiştir (Plut. s. 6). Sonuçta devletin başına geçmeye kalkışmaktansa, daha beteri, henüz doğmamış yeğeninin eğer erkekse tahtın haklı sahibi olduğu inancıyla düşürülmesi teklifine karşı çıkmış ve güvenli bir şekilde doğumunun gerçekleşmesini sağlayarak kısa süren yöneticiliğini sonlandırmıştır (Plut. s. 6). Velhasıl, erdemliliği dolayısıyla hâlihazırda nüfuzunu kullanabilen bir şahsiyetti ve bu hal üzere Rousseau için bir yasacı modeliydi. Plutarkhos (s. 6) "[Lykurgos'un] buyruklarını çoğu kimsenin canla başla yerine getirmesi[nin], kral vasisi olduğu ya da kral tahtında oturduğu için değil, erdemine inandıkları için" olduğuna dikkat çeker.

Lykurgos, Spartalıların onda "kendine çekmesini bilen…doğuştan bir yönetme yetisi" taşıdığını "görmeleri" (Plut. s. 9) haricinde, yurduna dönüp de anayasa hazırlama işine giriştiğinde, karşısındakilere davranış şekli ve erdemli duruşuyla halktan daha fazla destek kazandı. Plutarkhos'ta, onun serveti fiilen ilga etmesi üzerine ortaya çıkan örnek verilmiştir.[9] Denildiğine göre Lykurgos'a karşı zenginleri en fazla ayaklandıran reform bu olmuştur. Şiddet ortaya çıkmış ve neticede Lykurgos bir gözünden olmuştur. Ancak, korkuya kapılıp gizlenmek yerine, duyduğu acıyı içine çekerek "[yüzleşmek üzere] yurttaşlara dönmüş"tür, bunu müteakip yaralanmasından sorumlu olan delikanlıyı kendisine hizmet için almış, yalnız ona hiçbir intikam uygulamamıştır (Plut. s. 19). Bilakis,

9 Bu reforma aşağıda daha ayrıntılı olarak bakılacaktır. Burada vurgulanmak istenen, buna karşı ortaya konan tepkidir.

kendi evine aldığı genç, Lykurgos'un "büyüklüğünü, iyiliğini, tok gözlülüğünü, yorulmak bilmez çalışkanlığını" yakından görmüş ve ona içten bağlanacak kadar "duyguları çok değişmiş"tir. (Plut. s. 19-20). Bu olay, Lykurgos'un kaba kuvvet veya ikna yöntemleri kullanmadan, tam Rousseau'nun bir yasacıda aradığı en önemli şey olan, başkalarını nasıl etkileyebildiğinin bir başka örneğidir. Nitekim, Rousseau'ya göre yasacının insan doğasını değiştirebilme yetisine sahip olması gerektiği kanaati bağlamında, bahsi geçen delikanlının, Lykurgos'u örnek aldığı yeni yaşamına başladıktan kısa bir süre sonra "kaba ve hoyrat bir delikanlı iken uslu ve akıllı bir yurttaş" olması dikkat çekicidir (Plut. s. 20).

Lykurgos'un kuvvet veya ikna yollarına başvurmaksızın halkı değiştirebilmesinin en büyük örneği ölümü üzerine açığa çıkar. Bu olay, onun halk arasında ilahi saygıyı kullanması ile olağanüstü kişisel prestijini birbirine bağlar.

Lykurgos, anayasasını tamamladıktan sonra Spartalıların ona uyması için bir düzen tezgâhlar. Böyle hayranlık uyandırıcı güçlü bir karakterin düzeni de, ortaya çıktığında desteklenecek bir nitelik taşıyacaktır. Hazırladığı düzende Lykurgos, ilk önce Spartalılara "kurduğu düzenin genel olarak iyi olduğunu ve yurdun mutluluğunu ve üstünlüğünü sağlayacağını" söyler, ancak "onlara söyleyecek önemli bir sözü kaldığını, bunuysa ancak tanrıya danıştıktan sonra açıklayacağını" (Plut. s. 48) da sözlerine ekler. Onları, "kendisi Delphoi'den dönmediği sürece yasalarda hiçbir değişiklik yapmama"ya (Plut. 48-49) razı eder. Delphoi'de, kâhinin "yasaların iyi olduğunu ve Lykurgos'un kurduğu düzene bağlı kaldıkça Sparta'nın en büyük şana, şerefe ereceği"ni bildirmesi üzerine işiyle ilgili sözde ilahi bir onay alır ve bu bilgiyi derhal Sparta'ya iletir (Plut. s. 49). Ancak kendisi, aç kalarak ölme yolunu seçip geri dönmemekle Spartalıları "kendi yeminleri"ne bağlı kalmalarını sağlar. Böylece, Spartalılar yalnızca kendisinin şahsen geri dönmesiyle bozulacak bir yemine bağlanmışlardı. Böyle davranmakla "yurttaşlarına yaşarken ettiği büyük iyiliklerin sürmesini sağlayacaktı" (Plut. s. 43). Dahası, ölümünü "yurduna yararlı" kılmakla (Plut. 49), model bir yasacı olarak Spartalıların psikolojisi üzerindeki, Rousseau için de büyük önem taşıyan, etkisi Lykurgos'un ölümünden çok sonra da sürmüştür.

Binaenaleyh, kendi kişisel niteliklerinin yanı sıra ilahi yaptırımı kullanma biçimiyle Lykurgos örnek bir yasacıdır. Bu nitelikler arasında en belirgin olanı, devleti kendinden daha üstün tutmasıdır. Devletin iyiliği için kendini feda etmeyi isteyen -hatta kelimenin tam anlamıyla sonunda feda eden- bir adam olarak Lykurgos, öz çıkarından ziyade kamu yararını gözettiğini kanıtlamıştır. Rousseau teyit eder: "Lykurgos yurdu için birtakım yasalar koyarken, önce krallıktan çekildi" (*TS.* 38). Lykurgos'un toplum yararını gözettiği daha önce geçtiği üzere işini kendisinden çok Apollo'ya dayandırması, karşısındakilere intikamcı duygular beslememesi gibi birçok örnekte açığa çıkmıştır. Ayrıca, vurgulamak gerekir ki, Plutarkhos'ta kaydedilen, Lykurgos'un temel yasaları koyma işini bencil bir şekilde yalnızca kendi elinde tutmayıp, aralarından otuzunu seçtiği "en önemli" insanla birlikte çalışma isteği (Plut. s. 10) ondaki toplum ruhunun açığa çıkmasıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: LYKURGOS'UN ÖZGÜN YASALARI VE ROUSSEAU'NUN MESELESİ

Çalışmada şimdiye kadar, yalnızca Rousseau'nun, ilgili bölümde açıkça zikrettiği, Lykurgos örneğiyle yakından bağdaşan yasacı kavramlaştırması ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Ancak, *Toplum Sözleşmesi*'nde Lykurgos'a ilişkin bir başka unsur daha vardır. Rousseau'nun eserinde açıktır ki, Lykurgos'un model bir yasacı olması sadece Sparta'nın temel yasalarını nasıl oluşturduğuna değil, aynı zamanda o yasaların ne olduklarına da dayalıdır. O yasalara verdiği saygınlık "büyük Lykurgos'un koyduğu tek ve yüce sistem" (*TS*. 27) betimlemesinden kolayca anlaşılmaktadır. Şimdi, Lykurgos'un gerçek reformları özellikle Rousseau'yla bağlantılı olarak ele alınacaktır. Ancak, evvela Rousseau'ya göre yasacıyı harekete geçiren sorunlara bakılacaktır.

Yasacının asıl amacı devletin mümkün olabildiğince uzun yaşamasını sağlamaktır. Rousseau'ya göre bunun nedeni, "[d]evlet ya da sitenin" en önemli işi "varlığını korumak"tır (*TS*. 28). Bununla birlikte devletler çöker. Rousseau der ki: "Bir hükümetin bozulması için, genel olarak iki yol vardır: Biri hükümetin daralması, öbürü de devletin dağılması" (*TS*. 82). Rousseau'ya göre bir hükümetin daralması, "doğal eğilim" üzere gittikçe küçülmesidir. "[D]emokrasiden aristokrasiye ve aristokrasiden krallığa" geçer (*TS*. 82). "Dağılma" ise ya "hükümetin devleti yasalara göre yönetmemeye başlaması" ya da "devlet gücünü eline geçirdiği" (*TS*. 83) zamanlarda vuku bulur. Her iki durumda da, genel istem hiçe sayıldığı için "devlet eriyip gider" ve geriye, yalnızca hükümet üyelerinin kurduğu çok daha küçük bir devlet kalır (*TS*. 83). Büyük siyasi topluluğun eski mensupları, "toplum sözleşmeleri" bozulduğu ve yeniden "doğal özgürlüklerine" kavuştuklarından, gücü zorla ele geçiren hükümetin onlar üzerindeki egemenliği "efendilikten, zorbalıktan başka bir şey değildir" (*TS*. 83).

Hükümetlerin bu şekilde nihai yıkımı "doğal ve kaçınılmaz"dır (*TS*. 84). Bununla birlikte, bütün devletlerin eşit hızla çöktüğü söylenemez. İnsanla bir analoji kuran Rousseau'ya (*TS*. 84) göre "[p]olitik bütün, tıpkı insan bedeni gibi, daha doğar doğmaz ölmeye başlar ve göçüşünün nedenlerini kendinde taşır. Ama ikisi de az ya da çok sağlam bir yapıya sahip olabilirler; bu yapı da onları az ya da çok zaman sürdürülebilir [kılar]."

Rousseau, düşüşün "en iyi kurulmuş hükümetlerin doğal ve kaçınılmaz sonucu" olmasına hayıflanır ve "Sparta ve Roma yok olduktan sonra, hangi devlet sonsuzcasına sürüp gitmeyi umabilir?" şeklinde retorik bir soru sorar (*TS*. 84). Bu yakınmada Rousseau, Sparta'nın –Roma'nın da- "yapı"sının en "sağlam" yapı olduğunu açıkça ima etmektedir (*TS*. 84). Bu da, Sparta'nın temel yasalarını kuran kişinin görevini olabilecek en iyi şekilde yaptığını düşündürür. Rousseau için, devletin daralması ya da dağılmasını mümkün olan en uzun süreyle engellcyccck temel yasalar oluşturduğundan Lykurgos'un başarısı ortadadır.

Lykurgos'un özgün yasalarına gelince, onun kaçınılmaz düşüşü olabildiğince erteleme yollarından biri, içinde farklı yönetim biçimlerinin -monarşi, aristokrasi ve demokrasi- temsil edildiği "dengelemiş" bir devlet yönetimi (Plut. s. 13) oluşturmaya yönelmesidir. Böyle bir karma anayasada güç herhangi bir parçada baskın değildir ve benzer

şekilde parçalardan birinin diğerlerine karşı büyümesi daha az olasıdır.

Lykurgos, monarşiyi ortadan kaldırmamış, ancak ikili bir krallık –yani aynı anda iki kralın olması- (*TS.* 61; Plut. 12) ve yetkenin de devletteki diğer unsurlarla paylaşılmasını zorlayarak gücünü zayıflatmıştır. Gerçekte "aşırılıktan" vazgeçirilmesi, bağlantılı olarak "kıskançlık konusu olmaktan" da kurtulmasına vesile olduğundan bu, krallık adına yararlı olmuştur (Plut. 14). Bu hususta kayda değer bir değişim, devlete aristokrasiyi sokmasıdır. Lykurgos'un getirdiği birçok yenilik içinde Plutarkhos'un söylemiyle "ilk ve en önemli"si, kralla eşit söz hakkına sahip ve yirmi sekiz kişiden oluşan bir soylular kurulu olan "senato kurumu"dur (Plut. 10). Plutarkhos bu kurumu demokrasiyle krallık arasında yönetime "denge" sağlayan "bir çeşit safra" olarak değerlendirir (Plut. 11). Daha öncesinde "bir kralları tutup zorbalığa, bir halkı tutup demokrasiye" kayan, dolayısıyla "hep bir o yana bir bu yana yalpalayan" yönetimi dengeliyor. Senato kuruluyla "demokrasiye dur demek gerekince krallar [tutularak] ve zorbalığı önlemek gerekince de halktan yana [olunarak]" (Plut. 11) durum değiştirilebiliyor.

Öte yandan, anayasadaki aristokratik öğe doğum hakkı ile tesis edilen aristokrasilerle karıştırılmamalıdır. Aksine, burada söz konusu niteleyici faktörler yaş ve erdemdir. Plutarkhos, Lykurgos'un "her ölen senatörün yerine altmışını geçmiş yurttaşlar arasından en değerlisinin getirilmesi" şeklinde bir düzenleme yaptığına dikkat çeker (Plut. 44). Her Spartalı vatandaşın, ileri yaşlarda senatonun bir üyesi olmaya özendirmekle, varlığının devlet içinde birleştirici bir güç olarak jelleşmesine yardımcı olur.

Ancak bu, devletten demokratik unsuru dışlamaz. Zira, Rousseau'nun anlayışına göre devlet olabilmesi için genel istemi açığa çıkarabilmesi, dolayısıyla demokratik bir unsuru mutlaka bulundurmalıdır. Bu demokratik parça mecliste vardır. Plutarkhos'tan açıkça anlaşılıyor ki egemenlik bir bütün olarak yurttaşlara aittir. Şunları belirtir: "Yurttaşlar kalabalığı böylece bir araya gelince, [Lykurgos] senatörler ve krallardan başka kimse[ye] bir önerge verme hakkı [vermedi]. [Ancak] bu önergelere evet ya da hayır…diyen halktı" (Plut. s. 12).

Bu şekilde dengeli bir karma hükümet, daralma ve çözülme karşısında en fazla direnme olasılığıyla Rousseau'nun[10] ilgisini çeker. Rousseau'ya göre "gücün de, güçsüzlüğün de *en yüksek aşaması* basit hükümetlerde" (*TS.* 74), yani tek tip hükümetlerde bulunur. Bu tip yönetimlerde güç, daralma ve dağılmaya neden olan yetkenin çoğalmasına yol açabilirken, zayıflık da devletin bekası için istenen bir durum değildir. Böylece, "orta derece bir güç" ile "karma hükümetler"in (*TS.* 74) en uzun ömürlü yönetim biçimi olduğu anlaşılmaktadır.

---

10 Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi*'nin üçüncü kitap beşinci bölümündeki "Aristokrasi" başlığında Sparta'ya yaptığı göndermede onun karma bir anayasaya değil de aristokrasiye dayalı bir hükümet biçimi olduğu anlaşılabilir (*TS.* s. 64). Ancak, Rousseau aristokrasinin özellikle kendisini değil de, aristokrasileri etkileyen bir örnek sunmak için burada Sparta'yı kullanıyor. Nitekim, aynı eserin üçüncü bölümünde monarşiyi tanımladığı "Hükümetlerin Bölümü" başlıklı yerde Sparta'ya –ikili krallık bağlamında- değinmesi, kenti tam bir aristokrasi biçiminde görmediği açıktır (*TS.* s. 61). Hem aristokratik hem de krallık -ilaveten demokratik bir meclis- unsurlarını barındıran bir devlet, kuşkusuz karma bir biçimdir.

Rousseau'ya göre daralma ve çözülmeye neden olabilecek başka bir durum, vatandaşların devlet içindeki görevlerinden feragat etmesidir. Bu, "tembellikleri ve paraları"yla yozlaşmış yurttaşların, "kendileri çalışacak yerde, paralarıyla hizmet görme yolunu seçtikleri zaman" meydana gelir (*TS*. 89). Böylece, devleti koruma işini kendileri görecek yerde "evlerinde otururlar" ve parayla başkalarına yaptırırlar. Benzer şekilde yurttaş olarak katılmaları gereken meclislere gitmeyip, kendi yerlerine bunu yapacak "milletvekilleri seçer"ler (*TS*. 89).

Sorunun kaynağı para meselesiyle yakından alakalıdır. Bunun nedeni yurttaşların, sadece -hayatlarının odak noktası yaptıkları ve ondan başka hiçbir şeye zaman ya da ilgi bırakmayan- parayla elde edilebilen "gevşeklik ve rahata düşkünlük"le motive olmalarıdır (*TS*. 89). İlaveten, belirtildiği gibi, o kendi göreceği işleri "parayla görülür hizmetler" olarak değiştirmektedir. Böylece para, yurttaşların görevlerinden el çekerek sefahate ve miskinliğe düşmeleri, dolayısıyla devletin temelinin çürümesinin esas nedenidir. Bu, Rousseau'nun zenginliği niçin ve ne şekilde mahkûm ettiğini açıklamaktadır. "Paranızı bağışlayın, çok geçmez köle olursunuz" diyen Rousseau, "*finances* sözcüğünün kölelere özgü bir sözcük" olduğunun da altını çizmiştir (*TS*. 89).

Bu itibarla Rousseau, devleti kurarken serveti, zihni asla şaşırtmayacak bir biçimde yok etmeye çalıştığı için Lykurgos'u model bir yasacı olarak görür. Plutarkhos'a göre Lykurgos bunu mübadele araçlarını tamamen değiştirmekle yapmıştır. Altın ve gümüş sikkeden oluşan para birimini "demir"le[11] (Plut. s. 16) değiştirmiş ve çok düşük bir ihtimalle, olur da bu çok yaygın metal Spartalıların gözünde değer kazanırsa "bu paranın değeri az...olacak"[12] maddesini eklemiştir. Bunu yaparken, "saklamak için koca bir oda" gerekeceğinden servet birikimini hem arzu edilmeyen hem de pratikte zor (Plut. s. 16) bir hale getirmiştir.

Sonuç, bu şekilde bir servet birikiminin son derece istenmeyen bir şey olması oldu ve paranın bu şekilde tayini, Rousseau'nun ikiz tehlikeleri olan konfor ve para karşılığı hizmet değişimine yol açamayacaktı.

Zenginlikle doğrudan bağlantılı bir tehlike vardır ki, Lykurgos temel yasalar aracılığıyla bunu Sparta'dan kaldırmak ister. Bu da, yurttaşlar arasındaki kıskançlıktır. Rousseau'nun düşüncesine göre kıskançlık, devlet esas olan "toplum ruhu" (*TS*. 40) için doğrudan bir tehdittir. Servetle ilgili yukarıda belirtilen reformun yanı sıra, Lykurgos, yurttaşlar arasında mülk bağlantılı kıskançlığı ortadan kaldırmak için de, her Spartalının eşit büyüklükte[13] arazi parçasına sahip olacağı bir toprak reformu arayışına girer.

---

11 Burada tarihsel bir yanlışlık söz konusudur, zira o zamanlar Yunanistan'da madeni para basımı yoktu (Bakınız Talbert, 1988, s. 17).

12 Yeni para birimi olan demirin, herhangi bir potansiyel değerini düşürmek için onun pratik değerini de ortadan kaldırır. Bunun için Lykurgos'un, demirin "ateşte kızdırıldıktan sonra sirkeye sokulup soğutulma"sını istediği kaydedilir. Böylece "kolay kırılıp zor işleneceği" için hiçbir değeri kalmayacaktır (Plut. s. 16)

13 Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde (s. 66), servetin dağılımına ilişkin "Sparta'da bile tam eşitlik gözetilmiş değildir" demektedir. Ancak, Plutarkhos tarafından temsil edilen Lykurgos'un temel yasaları, parasal zenginliği değersizleştirip, toprağın da denk dağılımını sağlayarak bu eşitliği

"[T]oprağın [bu] yeniden paylaştırılması", bütün Spartalıların "geçim bakımından [birbirine] eşit" olmasını, bu temelde üstün mal varlığı dolayısıyla kibirli bir özsaygının peşine takılmayı engellemiş oldu (Plut. s. 15). Hatta Lykurgos, eşit büyüklükteki mülkleri içinde bile Spartalıları gösterişten ve kıskançlığa sebebiyet vermekten men etmişti. Bu cihetle, Spartalılar evlerini inşa ederken "lüks ve masraf"tan uzak duracak, basit araçlar kullanacaktı (Plut. 23). Lykurgos, sade bir evin zengin mobilyalar için uygun olmayacağının farkındaydı ve bu yüzden her Spartalı konutu basit kalacak ve aralarında kıskançlığa neden olmayacaktı. Son olarak, Spartalılar "ortak sofralar"da "aynı ekmek ve aynı yemeği" yemek zorunda olduklarından, kıskançlığın abartılı şölenlerle ortaya çıkması da engellenmiş oluyordu. Böylece "donanımış sofraların gösterişi"ne bir yer kalmıyordu (Plut. s. 18).

Ayriyeten, Lykurgos temel yasalarında aile kavramını yıkmamakla birlikte, ötekilerde kıskançlığa –Plutarkhos'un yorumuyla "gereksiz ve erkekliğe hiç yakışmayan bir duygu"- ya da yurttaşlarda başka bir sadakat kaynağı olmasına yol açamayacak kadar düşük bir konuma indirir (Plut. s. 27). Öncelikli olması gereken devlet ve toplumdur, bu nedenle "Lykurgos'a göre çocuklar babalarının değil, yurdun çocuklarıdır" (Plut. 27). Eğitimleri ortak bir faaliyet olarak görülürdü. Plutarkhos şunları söyler: "[herkes kendisini] onların birer babası, koruyucusu ve yöneticisi sayardı. Hiçbir yerde hiçbir zaman bir gencin bir kusur işleyip de ağabeylerinden azar işitip ceza görmedikleri olmazdı" (Plut. s. 30-31).

Böylece Lykurgos'un temel yasaları üzerinden eşitlik zorlanır ve "toplum ruhu"nun geliştirilmesi için koşullar oluşturulur. Nitekim Plutarkhos da, Lykurgos'u "yurttaşlarını özel bir hayat istemek ve yaşamaktan uzaklaştırıyor, onları arılar gibi birbirleriyle kaynaşmaya, bir başın çevresinde yumaklaşmaya, coşkun bir bağlılıkla içlerinden dışarı çıkar gibi olup kendilerini toptan yurtlarına vermeye alıştırıyordu" şeklinde betimler (Plut. s. 43).

Başka bir ifadeyle, onlar, Rousseau'nun çok önem verdiği "toplum ruhu"nu ortaya koyuyorlar. Bu bölümü tamamlamadan önce, belirtmek gerekir ki, Lykurgos'un temel yasalarıyla Sparta devletinde oluşturulan denge ve eşitliğin, sessiz pasif bir eşitlik biçiminde sonuçlandığı düşünülmemelidir. Nitekim öyle olmuş olsaydı, Rousseau için çok mühim başka bir konu olan yurttaşlarda "ahlaki" değişimi gerçekleştirmede etkili olamazdı. Aksine, Lykurgos, yurttaşlar arasında tek ve parlamasına izin verilen bir ayırım kalıncaya dek toplumda ayrışmaya neden olan etkenleri izale etmeye hedeflenerek Sparta'yı "özgür düşünceli insanlar"ın (Plut. s. 21) yurdu yapmaktadır. Bu da, Spartalıları "erdemde… üstünlük" elde etmeye sevkeden azimdir (Plut. s. 15). Zira bu, örneğin Yaşlı olmayı istemede açıkça görüldüğü gibi, temel yasalarını "zorunlu ödevlerini erdemin övülmesi ya da kötülüğün yerilmesiyle" birleştiren Lykurgos'un yasacılığının merkezini oluşturur (Plut. s. 46). İnsanda "kendini eksiksizleştirme yetisi"ne inanan Rousseau'ya (*Eşitsizliğin Kökeni*, 2011 s. 40) göre, kuşkusuz bunu koruyan ve teşvik eden bir anayasal sistem olumludur. Böylece, eşitlikte bir dinamizm, başkalarına kolay bulaşan ve bütün çabaların faydalı ve topluma zararlı olmayan bir şekilde üstün gelmesini sağlayan ahlaki ilerleme için bir arzu var.

---

gerçekten oluşturur. Bu nedenle Rousseau, bu şehir-devletin sonraki pratiklerine atıfta bulunuyor olmalıdır

SONUÇ

Sonuç olarak, Rousseau (*TS*. 99) *Toplum Sözleşmesi*'nde der ki, "[b]ir araya gelmiş birçok insanın, kendilerine bir bütün gözüyle baktıkları sürece, yalnız bir tek istemleri vardır. Bu istem de bütünün gözetilmesi ve herkesin rahatlığı ile ilgilidir," ve böyle bir durumda "[o]rtak yarar her yerde apaçıktır." *Emile*'de (2014, s. 8), Spartalıların "surları [evleri] içinde çıkar gütmeme, hakseverlik, dirlik düzenlik egemendi" sözlerinden anlaşıldığı gibi Rousseau, Sparta'da bunun başarıldığına inanır. Söz konusu başarı ise, "Lykurgos"un "insan yüreğini" doğal eğilimlerden çevirmesi sayesinde olmuştur (Rousseau, *Emile*, s. 10-11) ki bu, *Toplum Sözleşmesi*'nde (*TS*. 38) yasacıdan beklenen bir yeti olan "insan doğasını değiştirecek güç" konusuyla eşleşmektedir. Bu araştırma, Lykurgos'un bir kanun yapıcı olarak fikir ve çalışmalarıyla söz konusu başarıya ulaşma biçiminin, onu Rousseau'nun gözünde model bir yasacı kıldığını göstermiştir.

Çalışmada muhtemelen efsanevi bir karakter olan Lykurgos'un antik ve Aydınlanma dönemleri siyaset felsefesini nasıl etkilediği incelendi. Rousseau'nun devlet ve özgürlük problemini çözme şekli ve Lykurgos'la bu hususta kurulan bağlantı gösterildi. Lykurgos'un, yasamada yetke olmayı gerçekleştirebildiği; ayrıca –Sparta'nın karma anayasası, servetin ortadan kaldırılması, mülkün eşit dağılımı ve aile kavramına yaklaşımı gibi- Rousseau'ya göre devletleri yıkan nedenleri önleme çerçevesinde özgün temel yasalar yaptığı için Rousseau'nun inandığı ideal yasacı olduğu belirtildi.

Çalışma sonlandırılmadan önce bir parça spekülasyona yer verilecektir. Rousseau hayatının büyük bir kısmını seyahat halinde geçirmiştir ki, kendindeki "seyahat düşkünlüğü"nü "göçebe ruhunun okşanması" (Rousseau, İtiraflarım. s. 252, 62) biçiminde dile getirir. Fakat babasından farklı olarak, o zamanlar Sparta'nın içinde bulunduğu Osmanlı İmparatorluğu'na ayak basmamıştır. Eğer gitmiş ve şehri görmüş olsaydı, bir Parthenon'u olan Atina'nın görsel ihtişamına kıyasla orada görülecek pek bir şey olmadığına şahit olabilirdi. Ancak böyle bir varsayım dahilinde bile denebilir ki, Rousseau için bir şey değişmeyecekti. Nitekim, ona cazip gelen Sparta'nın sadeliğiydi ve basit fiziksel şeylerin de pek bir kalıntısı olamazdı.[14] Bununla birlikte, yaşamaya devam eden Sparta fikriydi ve bu fikir yalnızca Rousseau'nun zamanıyla sınırlı kalmamış, bizzat onun yazıları aracılığıyla da yepyeni bir enerjiyle dolup devam etmiştir.

Kaynaklar

Andrewes, A. (1991). *Greek Society*. Middlesex: Penguin.

Brooke, C. (2001). Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Foundations. Patrick Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde (s.

14 Gerçi, on sekizinci yüzyılda Fransız bir ziyaretçi bazı etkileyici öğeler ve yazıtların geride kaldığını ileri sürmüştü, ancak bu iddia Rousseau'nun ölümünden kısa bir süre sonra tartışmalı hale gelmiştir. Bu bilgi için bakınız (Stoneman, 2012, s. 95, 102, 103).

94-123). Cambridge: Cambridge.
Burn, A. R. (1990). *The Penguin History of Greece*. Middlesex: Penguin.
Carrithers, D. W. (2001). Democratic and Aristocratic Republics: Ancient and Modern. D. W. Carrithers, M. A. Mosher and P. A. Rahe. (Ed.), *Montesquieu's Science of Politics:Essays on The Spirit of the Laws* içinde (s. 109-157/8/9). Lanham: Rowman & Littlefield.
Copleston, F. (2003). *The Enlightenment*. London: Continuum.
Hampsher-Monk, I. (1992). *A History of Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell.
Hulliung, M. (2001). Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal. Patrick Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde (s. 57-77). Cambridge: Cambridge.
Jones, A.H.M. (1962). Athens and Sparta. H. Lloyd-Jones (Ed.), *The Greeks* içinde. London: A.C. Watts & Co.
Kelly, G. A. (2001). A General Overview. Patrick Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde (8-56). Cambridge: Cambridge.
Matravers, D. (1998). Introduction. *Rousseau – Social Contract* içinde (s. ix). Kent: Wordsworth.
Mill, J. S. (2004). *Hürriyet Üstüne*. Mehmet Osman (Çev). Dostel. Ankara.
Montesquieu. (1998). *Kanunların Ruhu Üzerine I*. Fehmi Baldaş (Çev.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.
O'Hagan, T. (2003). *Rousseau*. London: Routledge.
Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*. London: Penguin.
Platon. (1994). *Yasalar*. Candan Şentuna ve Saffet Babür (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
Plutarkhos. (2010). *Lykurgos'un Hayatı*. Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
Riley, P. (2001). Introduction: Life and Works of Jean-Jacques Rousseau. Patrick Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde (s. 1-7). Cambridge: Cambridge.
Rousseau, J. J. (2011). İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kökeni. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea.
--, (2015). *Toplum Sözleşmesi*. Vedat Günyol (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
--, (2014). *Emile*. Yaşar Avunç (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
--, (2008). İtiraflar I. Serkan Özburun (Çev.). İstanbul: Kaknüs.
--, (2003). Last Reply. Victor Gourevitch.(Ed.), *The* Discourses *and Other Early Political Writings* içinde (s. 63-85). Cambridge: Cambridge.
Shklar, J. N. (2001). Rousseau's Images of Authority (Especially in *La Nouvelle Héloïse*). Patrick Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde (s. 154-192). Cambridge: Cambridge.
Stoneman, R. (2010). *Land of Lost Gods: The Search for Classical Greece*. London: I. B. Taurus and Co.
Stuart, A. (2003). *The Rose of Martinique: A Life of Napoleon's Josephine*. New York: Grove.

Talbert, R. J. A. (1988). Preface and Footnotes. Richard J. A. Talbert (Çev.). *Plutarch on Sparta* içinde. Middlesex: Penguin.

Din ve devlet ilişkisine tarihselci bir bakış: Ali Şeriati

Müslim Akdemir

Ali Şeriati (1933-1977) İran entelektüel hayatında etkili olan düşünürlerden biridir. O bir din sosyoloğu olarak tanımlansa da dine yaklaşımı çağdaş toplum bilim içinde esas olarak Fransız-Alman toplum felsefelerinin diline yakındır. Onun din ve devlet ilişkisini irdelediği toplum düşüncesi ise; 19. Yüzyıl toplum felsefesi geleneğinin ilkeleriyle temsil edilen tarihselcilik ile uyuşur. Almanya'da bir yöntem ve felsefe olarak ortaya çıkan tarihselciliğin ilk temsilcisi İtalyan Giambattista Vico'dur. Vico tarihi doğa bilimleri gibi kesin bilgi vermeye uygun olabilen insani bilimler arasında görür. Ayrıca onda kartezyen felsefesinin temellendirdiği doğanın matematiğe dayalı bilgisinin kesinliğine karşı, tarihsel dünyanın bilgisinin epistemolojik önceliği vardır. Bunun nedeni ise toplumları meydana getiren şeyin insan olmasıdır. Zira insan en iyi kendi oluşturduğu şeyi bilir (Bellamy, 1995: 889). Tarihselciliğin Alman geleneğinin en önemli temsilcileri arasında Hegel' ve Marx'ı gösterebiliriz. Hegel'de gerçek olan tinsel olandır ve tinin tümü tarihi gelişimden geçer. Tüm gerçeklik tarihi bir süreçtir. İnsan bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Karl Marx da ise tarih sınıf mücadelelerinin ve yerinden olmaların kaydıdır (Atkinson,2011: 181,199).Tarihselcilik konusundaki bu yaklaşımlar Gadamer'in dediği gibi tarihi insana ait değil, insanı tarihe ait kılıyor. Bir halkın nesnel tarihi Hegel'in deyimi ile öncelikle onun tarih bilimine (History) sahip olmasıyla başlar. Tarih Felsefesi' de tarihin düşünme tarafından ele alınmasından başka bir şey değildir (Hegel, 1995: 13,29).

Ali Şeriati'de ise, Tarih felsefesi, belirli bir tarihi determinizm üzerine kurulmuştur.

Onda Tarih, " İnsanın kendisi gibi, yaradılışla başlayıp bütün zamana ve mekana yayılmış diyaletik bir çelişkinin, iki zıt ve düşman kutup arasında sürekli bir savaşın hakim olduğu kesintisiz bir olay zinciridir. Tarih, zamanın çizdiği bir yol üzerinde insan türünün gerçekleştirdiği hareketlerdir" (Şeriati,1988: 97).Buradaki "tarih" söylemi genel kabul gören medeniyetin ve yazının ortaya çıkışını değil; insan türünün başlangıcını esas alan tarihtir. Din bu tarihi belirleyen temel alandır ve hiçbir istisnası olmaksızın bütün dönemlerde dine karşı dinin savaşı vardır (Şeriati, 2012:15). Tarih felsefesi aynı zamanda iki sınıf, hak sınıfı ve batıl sınıfı arasındaki savaştır. Bunun İslam'daki karşılığı hak ile batıl mücadeledir (Şeriati, Haziran 2010:310).

Şerati'de tarih insanı baskı altında tutan, sınırlayan ve kayıt altına alan doğa, toplum ve kendi belirleyiciliği adını verdiği dört zindan biridir. Doğal olarak bu dört zorunluluktan kurtulduğu zaman insan kendi özgürlüğünü elde edebilir ve o zaman gerçek insan olur (Şeriati, Eylül 2010:162).O, historizim olarak nitelendirdiği tarih belirleyiciliğini şöyle izah eder;

> "İnsan ve bütün insani bireyler –herkes ve her "ben"- tarih tarafından meydana getirilmiş şeylerden ibarettir. Nasıl? Tarihin gerektirdiği gibi. Benim bu özelliklerim var ise, benim geçmişimden ebediyetime kadar uzayıp giden tarih sebebiyledir. İran, İslam ve Şiilik tarihi; iç içe geçmiş, birbiri ile örülüp dokunmuş, benim geçmiş tarihimi meydana getirmiş, bu yüzyıla kadar gelmiştir. Bu tarihin sonunda dünyaya gelen, büyüyüp gelişen ben, tarihimin bana verdiği özelliklerin hepsini taşıyorum. Şimdi İran ve İslam tarihinin sonunda bulunmak yerine, Büyük Fransız İhtilali, Rönesans, Ortaçağ veya bugünkü Batı dünyasının tarihinin sonunda yer alsa idim, başka bir dilim, başka bir düşünce ve duygularım, başka ahlak ve gidişim olurdu. Şu halde bu "ben" ile o "ben", iki ayrı tarihe sahip oldukları için iki ayrı insan olmuştur. Bu durumda yine benim özelliklerim, tarihin temel belirleyici olduğu yol ile benim elimden çıkmış ve tarihin iradesine teslim edilmiş oluyor" (Eylül 2010:133,134).

Şerati'de Tarih, dünyadaki diğer gerçekler gibi bir gerçektir. Belirli bir noktada başlamıştır ve kaçınılmaz bir biçimde belirli bir noktada sona erecektir. İnsanın var olmasıyla oda başlamıştır. Yani Adem'in kıssası insanın başlangıç hikâyesidir. Adem insan soyunu temsil eder. İnsan balçık ve ilahi ruhtan meydana geldiğini Adem'in kıssasından açıkça anlar. Onda insanın savaşı kendi içinde Tanrı'yla şeytanın mücadelesiyle başlamıştır (Şeriati, 1988:97,98). Şeriati'de bu mücadele dış dünyaya, hayata yansımış, nesnel bir nitelik kazanmıştır. Bu yüzden, Adem'in kıssası insan felsefesinin kaynağıdır. Adem'in oğulları arasındaki savaşsa yani Habil'le Kabil'in kıssası da tarih felsefesinin kökenini oluşturur. O bu kıssayı şöyle anlatır;

> Habil'le Kabil'in mücadelesi, tarih boyunca, tarihi bir diyalektik içinde

hep var olan iki zıt kutbun mücadelesidir. Bu yüzden tarih, insan gibi, diyalektik bir süreç içerir. Çelişki, Habil'in Kabil tarafından öldürülmesiyle başlar. Benim görüşüme göre Habil, mülkiyetin ortaya çıkmadığı, ilkel toplumcu, çobanlığa dayalı bir iktisadi sistemi temsil etmektedir. Kabil ise tarıma bireysel veya tekelci mülkiyete dayalı bir sistemi temsil etmektedir. Kabil Habil'i öldürmüş ve böylece mücadele başlamıştır. Tarih, işte bu mücadelenin savaş alanıdır. Çobanlığa dayalı ekonominin temsilcisi Habil, toprak sahibi Kabil tarafından öldürülmüş; üretim kaynakları üzerindeki ortak mülkiyet dönemi – yani çobanlık, avcılık, balıkçılık dönemi- ve kardeşlik ruhu, gerçek inanç sona ermiş; yerine tarıma dayalı ekonomisiyle hilekârlık ve başkalarının hakkına saldırmaktan çekinmeyen özel mülkiyet dönemi başlamıştır. Habil ortadan kalkmış, Kabil tarih sahnesine çıkmıştır. Hala da sahnededir (98,99).

İnsanoğlu tarımı öğrenince, hayatı, içinde yaşadığı toplum ve bütün düzen, köklü bir değişikliğe uğradı. Bence bu değişiklik, tarihteki en büyük devrimdir. Bu devrimle birlikte ortaya yeni bir insan çıktı: Güçlü ve kötü bir insan… Böylece medeniyet ve farklılaşma dönemi başladı. Özel tüketimin ölçüsünü, özel mülkiyetin kazanılmasını öncelikle güç belirliyordu. Bireye ilk özel mülkiyet kazanma imkanını sağlayan "güç" ve "zor kullanma" dır. Güç, insana özel mülkiyet sağlamış, giderek özel mülkiyet de bu gücü yasal ve tabii bir kılıfa büründürerek, sürekliliğini ve daha da artmasını güvence altına almıştır. Özel mülkiyet, yekpare toplumu ikiye bölmüştür.(100,101) Daha önce özgürlük, barış, sessizlik ve canlıkla dolup-taşan insanlık ailesi şimdi birbirleriyle kıyasıya savaşan, düşman kamplara ayrılmıştı (101.102).

Hepsi Adem'in oğullarıydı, Adem'se topraktandı. Şimdi ise, aralarına giren "mülkiyet" denen leş kargası yüzünden, birbirlerine düşman kesilmişlerdir. Akrabalık bağlarının yerini, kölelik zincirleri; eşitliğin yerini eşitsizlik; kardeşliğin yerini düşmanlık almıştı. "Din", bir aldatma ve maddi çıkar sağlama aracından başka bir şey değildi. İnsanlık, uzlaşma ve merhamet ruhunun yerini; baskı, nefsaniyet, kabalık, cinayet, saldırganlık, hakimiyet tutkusu, imtiyaz, başkalarını hor görme, zayıfı öldürme, mülkiyet için herkesin ayağını kaydırma, kardeşini öldürme, babayı tartaklama, hatta Tanrı'yı aldatmaya kalkışma gibi kötülükler aldı (102,103).

Benim görüşüme göre, Habil'in Kabil tarafından öldürülmesi, tarihin akışını birdenbire saptırmış olan, insanlık tarihinin en önemli olayını temsil etmektedir. Bu kıssa, söz konusu olayı en derin şekilde, bilimsel ve sosyolojik bir yaklaşımla, sınıfa atıfta bulunarak açıklamaktadır. Bu kıssa, ilkel toplumun, avcılığa ve balıkçılığa dayalı üretim tarzında ifadesini bulan

> eşitlik ve kardeşlik düzeninin sonunu ve bu düzenin yerine tarımsal üretimin geçişini; özel mülkiyetin doğuşunu; ilk sınıflı toplumun, imtiyaz ve sömürü sisteminin ortaya çıkışını; zenginliğe tapmanın başlamasını; gerçek inancın kaybolup, düşmanlığın, hırs ve tamahın, yağmacılığın, köleliğin, kardeş katilliğinin alıp yürümesini anlatmaktadır. Habil'in ölmesi, Kabil'inse sağ kalması nesnel tarihi gerçeklerdir (104,105).

Bu kıssa, insan toplumunun iki kolunu, iki değişik üretim tarzını anlatmaktadır. Bu tarihin; bütün çağlarda ikiye ayrılmış insanlığın, hala sona ermemiş olan savaşın nasıl başladığının hikâyesidir. Habil'in temsil ettiği kol, ezilmişlerin, tarih boyunca Kabil'in özel mülkiyet sistemi tarafından köleleştirilmişlerin, halkın koludur. Habil'le Kabil'in kavgası, her kuşağın yeniden yaşadığı bitmeyen bir kavgadır. Kabil'in bayrağı, hakim sınıflar tarafından hep yüksekte tutulmuş, Habil'in kanının intikamını almak tutkusu ise, adalet özgürlük ve gerçek inanç için her çağda savaşmış olan torunlarınca kuşaktan kuşağa aktarılmıştır (110).

Kabil'in silahı "din" di, Habil'in silahı da dindi. Bu yüzden dinin dine karşı yürüttüğü mücadele de insanlık tarihinin demirbaşlarındandır. Bir tarafta Allah'a ortak koşan, toplumda şirke ve sınıf ayrımına gerekçe hazırlayan "şirk dini", öbür tarafta da, Allah'ın birliğini, bütün sınıfların ve ırkların eşitliğini savunan tevhid dini... Habil'le Kabil'in tarih boyunca süren mücadelesi, aynı zamanda tevhidle şirkin, adalet ve eşitlikle toplumsal ve ırki ayrımın da mücadelesidir. Sahte "din"le, uyuşuklukla, statükoculukla gerçek din, canlılık ve devrimcilik arasındaki mücadele insanlık tarihi boyunca sürmüştür ve sonuna kadar da sürecektir. Kabil ölüp de, "Habil'in düzeni" yeniden kurulana kadar bu devam edecektir. Bu kaçınılmaz devrim, kabil tarihinin sonu olacaktır. O zaman, bütün dünyada eşitlik gerçekleşecek, eşitlik ve adalet temelleri üzerinde birlik ve kardeşlik sağlanacaktır. Tarihin kaçınılmaz gidişi budur (110).

Geleceğin bu kaçınılmaz devrimi, Habil ve Kabil'in mücadelesiyle başlayan, yönetenle yönetilen arasındaki diyalektik çatışmanın zirvesi olacaktır. Tarihin kaçınılmaz sonucu, adaletin, eşitliğin ve gerçekliğin zaferi olacaktır (111).

Sonuç olarak denilebilir ki, Şeriati'nin din ve devlet ilişkisini irdelediği toplum düşüncesi Hegel ve Marx tarafından temsil edilen toplum felsefesi geleneğine yakındır. Onun temellendirmeleri her ne kadar aydınlanmanın mekanist maddeciliğine karşı denge unsuru olarak Hegel'in idealist tarihselci düşünce okuluyla benzerlik gösterse de eylem alanında Marx'ın felsefesi içindeki alt ve üst yapı, sınıf mücadelesi, yabancılaşma ve ideoloji gibi vazgeçilmez ilkelerini farklı temelde de olsa örnek aldığını söyleyebiliriz. Ali Şeriati insanın dört büyük zindanı olarak kabul ettiği sosyolojizm, historizm, naturalizm ve psikolojizm temellendirmesinde historizmle tarihselci yaklaşımını esas alan bir tarih felsefesi öğretisi ortaya koymuştur. Şeriati'ye göre "Ben" tarihin emrinde olan hiçten ibarettir. Tarih "ben"i kendi istediği şekilde biçimlendiriyor. Bu nedenle herkes geçmişinin tuttuğu beyaz bir defterden ibarettir. Ona göre tarih felsefesi belirli bir tarihi determinizm üzerine kurulmuştur. Tarih insanın kendisi gibi yaradılışla başlayıp bütün zamana ve mekana yayılmış diyalektik bir çelişkinin, iki zıt düşman kutup arasında sürekli bir savaşın hakim olduğu kesintisiz bir olay zinciridir. Tarih zamanın çizdiği bir yol üzerinde insan türünün gerçekleştirdiği bir harekettir.

O insanın tarihselliğini İslam dinindeki Adem kıssası temeline oturtur. Adem'in kıssası aynı zamanda kelimenin gerçek ve felsefi anlamıyla insanın da hikayesidir. İnsan, ruhla balçığın, Tanrıyla şeytanın kendi içinde mücadelesi ile başlamıştır. Başlangıç noktası Habil'le Kabil'in savaşıdır.

Şeriati tarihselciliğinde dinin ve siyasetin nitelik ve işlevindeki temel ayrılıkları ortaya koyarken dinin eylemci yaklaşımını öne çıkarmıştır. Onda hak din geleneksel olarak her türlü adaletsizliğe karşı isyanlara öncülük etmiştir. Şeriati metafizik düşünceyi reddeden Marksizm ve liberalizm gibi öğretileri, eleştirisiz kabul edilen seküler yaklaşımları kitlelerle temassızlıkları sebebiyle eleştirmiştir. Aynı şekilde ulemaya da muğlaklıkları, apolitik görüşleri, dünyadan el çekmeleri ve modern bilimlerin ve teknolojik gelişmelerin önemli katkıları ve etkilerine kayıtsızlıkları sebebiyle karşı çıkmıştır. O İslam'ın, bütün diğer dinler gibi, tarih boyunca farklı biçi de kullanıldığını zaman zaman yönetici sınıfların statik ve sessiz dini bazen de yoksulun kışkırtıcı ve mücadeleci dini olarak hizmet verdiğini söyler. Şeriati İslam'ın ne bilimsel bir ihtisaslaşma, ne de sadece bir kültür olduğunu gerçekte İslam'ın insan toplu larının nasıl idare edilmesi lazım geldiği hakkında bir fikir, bir inanç dizgesi ve bir his olduğu kanaatindedir (Boroujerdi,2001:152-153). Bu entelektüel-kültürel eylimini o "bazgaşt beh hiştan"(öze dönüş) söylemi ile geliştirdi. Bu söylemde Şeriati dönüşü dine yani "İslami köklere" yapmıştır.

Kaynaklar

Atkinson, Sam (2012) Felsefe Kitabı, Çev. Emel Lakşe, İstanbul, Alfa Yayınları.
Bellamy, Richard (1995) "Vico", The Oxford Companion to Philosophy, ed.Ted Hondirich, Oxford University Press.
Boroujerdi, Mehrzad (2001) İran Entelektüelleri ve Batı, Çev. Fethi Gedikli, İstanbul, Yöneliş.
Hegel, G.W.F. (1995) Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
Şerati, Ali (1988) Toplum Bilim Üzerine, Çev. Kenan Sökmen, İstanbul, Bir Yayıncılık.
Şerati, Ali (Haziran 2010) Adem'in Varisi Hüseyin, Çev.Murat Demirkol, İstanbul, Fecr Yayınları.
Şerati, Ali (Eylül 2010) İnsanın Dört Zindanı, Çev. Ejder Okumuş, İstanbul, Fecr Yayınları.
Şerati, Ali (2012) Dine Karşı Din, Çev. Doğan Özlük, İstanbul, Fecr Yayınları.

fenomenolojik akıl öğretisi: yeti olarak aklın yokluğunda akıl türleri

Dominique Pradelle

"Hiç de baştan verili bir akıl değil,
aksine oluşan ve sorumlusu olduğumuz bir akıl"

Édouard Le Roy,
Yeni Felsefeye Yöneltilen
Bazı İtirazlar Üzerine

Aklın transandantal fenomenolojideki statüsü nedir? Akıl, noetik faaliyetin en yüksek derecesi olarak köklerini transandantal öznenin doğasında ve bilişsel kendiliğindenliğinde bulan bir yeti midir? Husserl böylece Kant'taki biçimiyle Kopernik devrimini üstlenmeye mi sürüklenmiştir?

Kant'ta *akıl* tabiri insanın metafizik yapma gayretinin aldığı formları, şarta tabi olmayanı *metaphysica specialis*'in deneyötesi nesneleri (insanın saf kavramlarca belirlenen ve ampirik olmayan parçası olarak ruh, sonsuz bütünlük olarak dünya, tüm varolanları yaratan ve *omnitudo realitatis* olarak Tanrı) kılığında araştırma eğilimini belirtir. Bilgilerine sistematik bir birlik verme gayreti içinde olması bakımından akıl anlama yetisinden apayrı

bir yeti sıfatıyla gündeme gelir; akıl İde (duyular yoluyla verilebilir hiçbir nesneye tekabül etmeyen zorunlu kavramların) yetisidir.[1]

Husserl'e göre Kant'ın öğretisinin merkezinde aklın transandantal öznedeki anlama yetisinden apayrı bir yeti ve metafizik bir eğilim olduğu fikri durur. Bu metafizik eğilimin yapısı insandaki duyuüstü nesnelerle ilişki kurma ihtiyacını yansıtır ve esasen özneldir, zira *metaphysica naturalis* köklerini insan doğasında bulur.[2] Akıl, amacı öznenin doğal bir eğilimi olarak metafiziğin imkânına açıklık getirmek olan özel bir disiplinin, *metafiziğin metafizığinin* konusunu teşkil eder.[3] Gelgelelim transandantal İdelerin *nesnel* dedüksiyonu mümkün değildir, onlar için yalnızca öznel dedüksiyon, yani hâlihazırda var olan bir şey [*entité*] gözüyle bakılan ve transandantal özneyi kuran aklın doğasından bir türetme söz konusu olabilir[4]. Dolayısıyla aklın yapıları gerekçelendirilmesi imkânsız *antropolojik bir olguyu* meydana getirir.

Önkoşulsuz bir felsefenin lüzumuna duyduğu inancın Husserl'i bir yeti olarak akılla ve bu yetinin yapısıyla ilgili tüm varsayımları ayraca almaya sevk etmesi gerekmeyecek midir? Levinas'ın Husserlci fenomenolojiyi "akla bel bağlamaz bir idealizme" indirgemesi ne derece meşrudur? Husserl bu hususta şaşırtıcı bir çift-değerlilik sergiler.

Bir yandan akıl fenomenolojik redüksiyona tabi tutulur. Aşkın önkoşul olmaları itibarıyla tüm öznel yetilerin devre dışı bırakılmalarını gerektiren fenomenolojik redüksiyon böylelikle aklın ontolojik geçerliliğini askıya alır.[5] Bu nedenle Husserl transandantal öznenin doğasını meydana getiren ve temelini yalnızca sonlu zihnin sözümona doğasında bulabilecek, olumsal bir varoluşa sahip, antropolojik bir olgudan ibaret bir aklî yetinin varlığını kabul etmeye yanaşmayacaktır.

Öte yandan, Husserl akıl kavramını kullanmaktan tamamen vazgeçmez, aksine sık sık bu kavrama başvurur. *Düşünceler I*'in "akıl ve edimsel gerçeklik" (*Vernunft und Wirklichkeit*) başlıklı son kesimi "aklın fenomenolojisi" ve "teorik akıl probleminin genellik düzeyleri" adlarını taşıyan iki bölümden meydanagelir.[6] Keza *Formel Mantıkve Transandantal Mantık*'ın son bölümünün başlığı da "nesnel mantık ve aklın fenomenolojisi"dir.[7] *Kartezyen Meditasyonlar*'ın 23. paragrafında Husserl akılla ilgili şu temel savı dile getirir:

> "[Akıl] olumsal-olgusal bir yeti [*kein zufällig-faktisches Vermögen*] değildir. Akıl tabiri mümkün ve olumsal olguları değil, tam tersine genel itibarıyla

---

1 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Dialektik, Von den transz. Ideen, A 327/B 383
2 *KrV*, Einleitung, B 21
3 *KrV*, Einleitung, B 22
4 *KrV*, Transz. Dialektik, System der transz. Ideen, A 336/B 393: " Bu transandantal İdeler için kategoriler açısından verebilmiş olduğumuz türden *nesnel bir dedüksiyona* imkân yoktur.[...] Fakat aklımızın doğasından hareketle [*aus der Natur unserer Vernunft*] bu İdeleri öznel bir şekilde türetmeye [*subjektive Anleitung*] teşebbüs edebiliriz."
5 İlk Felsefe I'deki formülü hatırlatalım: "Tüm 'yetileri' devre dışı bırakıyoruz." (*Hua VII*, Beilage XX, s. 387).
6 *Hua III/1*, s.295, 314 ve 337
7 *Hua XVII*, § 101 *sq., s. 273*

> transandantal öznelliğin yapısını serimleyen evrensel ve özsel yapıyı [*eine universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt*] belirtir."[8]

Fenomenoloji için akıl kavramının meşru bir anlama sahip olması demektir bu. Bu yeni anlamı itibarıyla akıl, bilen öznenin doğasına ait öznel bir yetiyi ifade etmez. Peki ama fenomenolojinin akla yüklediği ve sonlu öznenin psikolojik önyapısıyla ilgili tüm varsayımlardan arındırdığı bu yeni anlam tam olarak nedir? Artık özneyi meydana getiren bir yeti değilse, o zaman ne olabilir akıl? Dahası, ne türden bir akıl kastedilmektedir burada? Genelinde tüm bilimler için ortak, *bilimsel* bir akıl mı? Tüm öbür akıl formlarının temelinde yatan *fenomenolojik* bir akıl mı? Yoksa bilim-öncesi algı küresini olduğu kadar eylem, duygu ve değer küreleri gibi teorik olmayan alanları da kapsayan, *daha geniş* bir akıl formu mu?

TÜM YÖNELMİŞLİKLERİN TELEOLOJİK YAPISI OLARAK AKIL

Birinci sorunun yanıtı iki metinde verilmiştir; bu metinlerden biri *Saf Mantığa Prolegomena*, ötekisi ise 1908-09 tarihli *Etik ve Değer Teorisi Üzerine Dersler*'dir:

> "Kant'ın bu denli düşkün olduğu mitsel kavramları, daha açık söylemek gerekirse anlama yetisi ve akıl kavramlarını [*die Begriffe Verstand und Vernunft*] elbette ki harfi harfine ruhun yetileri anlamında [*in dem eigentlichen Sinne von Seelenvermögen*] kabul etmeyeceğiz. Bunun yerine anlama yetisi ve akıl terimlerine bizi 'düşünce formuna' ve düşünce formunun ideal yasalarına götürecek doğrultunun salt emareleri gözüyle bakacağız. Mantık bu doğrultuyu izlemelidir ve bu bakımdan bilginin ampirik psikolojisine taban tabana zıttır."[9]

> "Akıl [*Vernunft*] teriminin artık hiçbir suretle psişik bir yetiyi [*kein psychisches Vermögen*] belirtmeyeceği açıktır. Akıl terimi bundan böyle fenomenolojik bir tarzda ya da - Kant'ın tabiriyle - transandantal bir biçimde anlaşılmalıdır; başka bir deyişle, akıl, ilgili kategoryal tipe özgü nesneliklerin [*Gegenständlichkeiten des betreffenden Typus*][10] özleri bakımından [*ihrem*

8 *Hua I*, § 23, s. 92

9 *Hua XVIII*, *Prolegomena zur reinen Logik*, § 58, s. 216-217

10 Çevirmenin notu: Türkçe "nesnelik" terimi Husserl'in *Gegenständlichkeit* kavramını Fransızcalaştırırken kullanılan "*objectite*" sözcüğü örnek alınarak oluşturuldu. Dikkat edilmesi gereken şey, bu terimi sözcüğün Almanca aslının gündelik anlamını yansıtan "nesnellik" ile bir tutmamaktır. Husserl "nesnellik" kavramını *Objektivität* (fr. *objectivité*) sözcüğüyle ifade eder. Oysa "nesnelik" terimi, kaynağını birbirleriyle uzlaşmaz derecede farklı türden "nesne"lerin genel bir formel kategori altında düşünülmesinde bulur. Hakiki manada nesne diyemeyeceğimiz şeyler bile, bilincin -doğrudan veya dolaylı- karşılığı olmaları bakımından bir birlik olarak ele alınabilir,

> *Wesen nach*] kastedilmelerini [*zur Gemeintheit kommen*], bilgi bağlamında ise onlara meşru bir zemin kazandıracak şekilde verilmelerini [*zur ausweisenden Gegebenheit*] sağlayan edimlerin eidetik şekillenmeleri için kuşatıcı bir başlık olarak anlaşılmalıdır."[11]

Peki ama bunun anlamı nedir? Tabi ki şu: Akıl, nesnenin varlığının veya geçerliliğinin - bu nesne hangi ontik küreye ait olursa olsun - gerekçelendirilmesiyle ve onaylanmasıyla ilgili fenomenolojik problemlerin bütünü için bir başlığa dönüşmüştür. Akıl terimi iki asli ilkenin kesişiminde konumlanır. Bunlardan ilki *yönelmişliğin teleolojik bir yapıya* sahip olması ilkesidir. Bu ilke gereğince her yönelim onu dolduracak görünün peşindedir.[12] İkinci ilkenin özelliği *yapısal* olmasıdır ve bu ikinci ilkeye göre her bölgesel [*régional*] öz (ait olduğu varlık bölgesi açısından noematik anlam) transandantal özneye bir apaçıklık yapısı ya da bir kurma faaliyeti yapısı tayin eder.[13]

1/ 'Kurma faaliyeti' fikrine dayalı idealizmin temel ontolojik savı nezdinde bilinç *için* (*für das Bewußtsein*) olan her nesnelik yalnızca ve yalnızca bilinç *tarafından* (*durch das Bewußtsein*) başarılan bir nesnelik sıfatıyla ne ise o olabilir[14]. Her nesne bilinç *tarafından* başarılır, demekle anlatılmak istenen, bir yandan yönelimsel bir bilinç ediminin nesneyi kastetmesi ve bir çeşit semantik kendiliğindenlikle nesnenin ontik anlamını tesis etmesi, öte yandan anlam kastedici edimin nesneyi veren bir görüde kendini gerçekleştirmesidir. Başka türlü söylenirse, anlam nesnenin hakikaten varolduğuna ilişkin bir apaçıklıkta doğrulanabilir. O halde akıl kavramı *tüm yönelmişliklerde mevcut teleolojik bir yapıyı* anlatır. Bu yapının anahatları şöyledir: Nesneye ait bir anlamı kasteden yönelim teleolojik olarak nesnenin *görüsünün* ya da apaçıklığının peşindedir[15]. "Apaçıklık" tabiri nesnenin doğrudan ve kaynak teşkil edici şekilde *kendini vermesinden* başka bir şeyi anlatmaz. Bir nesnenin doğrudan ve kaynak teşkil edici şekilde sunulması, o nesnenin temsilî olarak yeniden-sunulmasıyla [*re-présentation*], salt bir sembol vekâletinde kastedilmesiyle taban tabana zıttır[16]. "Nesnenin verilmesi" tabiriyle anlatılmak istenen ise, son kertede nesnenin ontik anlamının *gerekçelendirilmesi*, bu anlamın geçerliliğinin normlar ışığında onaylanması ya

---

bu yüzden onlara "nesnelik" adı verilecektir.

11 *Hua XXVIII, C,* § 7a, s.274. Ayrıca, *Hua XXVIII*, Beilage XII (1909), s. 364

12 *Hua I*, § 24, s. 93. Husserl burada *Evidenz*'i [apaçıklığı] "tüm kastedilmiş ve kastedilecek olanlar için bir imkan, dahası tüm yönelimlerin güttüğü ve gerçekleştirmeye çalıştığı bir amaç [*Ziel*]" diye niteler.

13 "Her nesne, (içkin nesneler de dahil) genelde tüm nesneler, transandantal özneye düzenleyici bir yapı tayin eder" *Hua I*, § 22, s. 90; *Hua III/1,* § 86, s. 198; *Hua III/1* § 138, s. 321: "*Farzedilen her nesne bölgesine* ve *her nesne kategorisine* [...] *o nesne bölgesini ve kategorisini kaynak teşkil edici* şekilde *veren temel bir bilinç türü*, ve buna bağlı olarak, *kaynak teşkil edici temel bir apaçıklık türü* tekabül eder", *Hua V*, § 7, s. 36; *Hua XVII,* § 60, s.169.

14 *Hua XXVIII,* C, § 7a, s. 275

15 *Hua I,* § 24, s. 93

16 *Hua I*, § 24, s. 92-93; *Hua XVII,* § 59, s. 165-166: "Kendini-verme olarak apaçıklık [*Evidenz als Selbstgebung*]"; "*Apaçıklık* kendini-verme işleminin yönelimsel olarak yerine getirilişini [*intentionale Leistung der Selbstgebung*] anlatır."

da feshedilmesi işleminden başka bir şey değildir. Bu demektir ki akıl "geçerlilik" sorununa işaret eden ve gerekçelendirme yapılarının belirlenmesi amacıyla kullanılan genel bir başlıktır. Nesneye ait ontik anlamın geçerliliği, nesnenin ta kendisinin verildiği bir apaçıklık zemininde gerçekleştirilen öznel gerekçelendirme edimlerinde kaynağını bulur. Akıl başlığı aynı zamanda tüm yönelmişliklerin teleolojik yapısı için kullanılır. Bu teleolojik yapıya göre her yönelimsel kastetme edimi, anlamını kastettiği nesnenin verilmesini de talep eder. Noematik terimlerle ifade edilirse, nesneye ait her anlam nesnenin ta kendisini veren bir apaçıklık ediminde onaylanabilmelidir.[17] Bir kez daha Husserl'i alıntılayalım:

> "Bilinç için olan bir nesnelik bilinç tarafından, yani yalnızca kuran edimler sayesinde başarıldığına göre asıl problem şudur: Bir nesnelik nasıl olur da bilincin bağrında kendi-varlığını-geçerli-bir-tarzda-gerekçelendirme [*das Sich-in-gültiger-Weise-Ausweisen*] adını vereceğimiz bir kipte verilebilir?"[18]

2/ *Kartezyen Meditasyonlar*'ın 23. paragrafında öne sürülen savın anlamı öyleyse şimdi berraklaşmaya başlıyor. Akıl niçin olumsal olgular düzenine tabi değildir ve niçin öznede antropolojik bir sabit sıfatıyla mevcut olan -ama ona pekâlâ da ait olmayabilecek- bir yetiyle özdeşleştirilemez? Çünkü akıl öznenin kendi varlığında taşıdığı bir *güce* değil, genel itibarıyla *varolan her türden nesnenin neliğini/özünü hedef alan gerekçelendirme faaliyetinin yapısına* işaret etmektedir. Bu demektir ki yapısal bir ilke teleolojik ilkeyi tamamlamaktadır. Fenomenolojik ontolojide varolanın varlığı kendinde bir varlık değil, mutlak bir bilinç *için* ve bu mutlak bilinç *kanalıyla* bir varlıktır. Varolanın varlığı mutlak bilincin apaçıklık kipleri sayesinde gerekçelendirilir ve böylelikle de saf öznellikte temellenir. Fakat öte yandan her varlık bölgesi türü (zamansal şey, uzaysal şey, maddi şey, kültürel şey, canlı şey, toplumsal şey, kişi, vb.) ona mahsus bir anlam gerekçelendirme veya nesne verme yapısı gerektirir. Akıl kavramı, salt öznel olmak şöyle dursun, bundan böyle noetik edimlerden değil *noematik özlerden* itibaren, transandantal öznenin doğasına özgü yetilerden değil, *nesne tiplerinden* hareketle düşünülür. "Aklın fenomenolojisi" öznel yaşamın şekillenmeleri üzerine eğilse de, transandantal öznenin yaşamına açılan yol öznenin doğasından veya sahip olduğu yetilerden değil, bilince verilebilir nesne türlerinden geçer. Zira her nesne *eidos'u* ona özsel bir bilince varma türünü şart koşar. Bilinç yaşantıları küresi, kurallı bağlantılardan yoksun Herakleitos'çu bir akışa indirgenemez. Bilakis, noema küresi ile noema'ları kasteden ve hedefleyen noesis küresi arasında özsel bağlantıların olması, bilinç yaşantıları küresini eidetik yasalara tabi kılar.[19]

---

17 "*Apaçıklık bilincin tüm yaşamına bağlanan evrensel bir* yönelimsellik türüdür; apaçıklık sayesinde bilincin tüm yaşamı *teleolojik bir yapı*, "akla" doğru bir mevzilenme [*ein Angelegtsein auf „Vernunft"*], hatta akla yönelik kesintisiz bir eğilim [*eine durchgehende Tendenz dahin*] kazanır.", *Hua XVII*, § 60, s.168-169

18 *Hua XXVIII*, C, § 7a, s.275

19 "Yaşantı küresi de transandantal eidetik yapısından ötürü pekin bir nomolojik karakter taşır; nasıl ki uzayı işgal eden tüm mümkün figürler uzayın özü gereği koşulsuzca geçerli kurallar uyarınca sıkı sıkıya belirleniyorsa, noesis ve noema açısından tüm mümkün eidetik şekillenmeler de yaşantılar

Öyleyse aklın fenomenolojisi nesnelerin transandantal kuruluşunu konu alır ve ölçütü nesne kuruluşunun dünya-içi veya ideal nesnelere özgü kategoriler kılavuzluğunda sistematik biçimde serimlenebilmesidir: Her nesne tipi için (melodi, gökkuşağı, masa, hayvan, kişi, toplumsal kurum, vb.), o tipten nesneyi veren bir yaşantı çeşitliliği kanalıyla nesne birliğinin nasıl muhafaza edildiğini ve onaylandığını belirlemek gerekir. Nesne birliğinin imkânını aydınlığa kavuşturma görevi her defasında eidetik yasalılık öğretisine düşecektir. Bu temel disiplin, tikel bir noematik türü eklemli bir bilinç yaşantıları çoklusuna bağlayan eidetik yasalılığı inceler. Bir ile çok arasındaki ilişkiyle ilgili geleneksel problem, varolan ile bilinç şekillenmeleri arasındaki ilişkiye uyarlanır ve dünyadaki her varlık bölgesi için kurma faaliyeti düzleminde tekrar gündeme gelir[20]. Böylelikle öznelci akıl öğretisinin yerini *eidetik akıl formları öğretisi* alır.

AKIL ÖZNEL MİDİR? AKIL TÜRLERİNİN ÇOKLUĞU VE YAPISAL BİRLİKLERİ

Bu fenomenolojik akıl öğretisinin öznelci olmayan karakterini doğru anlamak gerekir. Öğretinin öznelci *olmayan* bir karakter taşıması *gayri öznel* olduğu anlamına gelmez. Akıl kavramı artık öznenin neliğinde/özünde köklenen bir eğilimi değil, *nesnelerin özlerince tayin edilen bir noetik-noematik yapılar bütününü* imler. Bir noetik-noematik yapılar bütünü olması ölçüsünde akıl bilincin şekillenmelerine işaret eder, bundan dolayı gayet öznel bir kavramdır. Oysa öte yandan, akıl kavramı *derinlemesine* özne-aşırıdır. Zira nesneyi veren bilinç bağlantıları belli yasalarca idare edilir. Gelgelelim bu yasalar temellerini öznenin doğasında bulmaz; tersine, nesnenin tabi olduğu kategori tarafından *a priori* dayatılır. Örneğin, anlık bir yaşantı yalnızca düşünüme [*réflexion*] nesne olarak verilebilir. Düşünüm ise düşünümlenen yaşantıyla arasında zamansal bir mesafe olan bir edimdir. Düşünümle ilgili bu zorunluluk, ele alınan bilinç türüne bağlı değildir ve sonlu ile sonsuz özne arasındaki ayrıma kayıtsızdır.[21] Bir melodinin ardışık işitsel *veriler* dizisini kateden sentetik birlik olarak verilmesi ve başka hiçbir şekilde verilememesi, insan bilincine (ya da genelinde sonlu bilince) mahsus bir alımlama [*appréhension*] kipinden kaynaklanmaz. Bu, daha ziyade, tüm zaman nesnelerinin özüne ait yapısal bir hakikattir. Uzayda yer kaplayan bir şey kendini her seferinde sadece ve sadece tek bir cepheden verir; görüldüğü mevcut açı, farklı açılardan görünen yüzlerinin ardışık senteziyle tamamlanmalıdır. Dolayısıyla uzayda yer kaplayan şey kendini sadece ve sadece aşamalı verebilir. Bu yapı *res extensa*'nın özü tarafından belirlenir ve bir sınır-kavram olarak 'alimimutlak özne' diye anlayabileceğimiz Tanrı da dahil, tüm öznelere kendini dayatır.[22] Ve nihayet, bir başka kimsenin görüde

küresinde aynı sıkılıkta belirlenir.", *Hua III/1*, § 135, "Aklın Fenomenolojisine Geçiş".

20 "*Geniş* anlamda nesne [...] birtakım bilinç bağlantılarında "kurulur". Bu bilinç bağlantıları, özdeş bir *x*'in bilincini özleri itibarıyla temin ettikleri ölçüde, onlarda apaçık verilebilir bir birliği [*einsehbare Einheit*] şart koşar.", *Hua III/1*, § 135, s. 313

21 "Tanrı eidetik görüde verili bu mutlak zorunluluğa en az 2+1'in 1+2 'ye eşit olduğu yolundaki eidetik apaçıklığa tabi olduğu kadar tabidir." *Hua III/1*, § 79, s. 175

22 *Hua III/1*, §§ 42, 44 ve 138, s. 88, 92 ve 319

kaynak teşkil edici şekilde verilişinin asla mümkün olmaması, başkasına ait psişik yaşamın ilke gereği erişilemez kalması, bilme yetimizin olgusal sınırlarına dayanan antropolojik bir hakikat değil, başka ben'in ontik özüne içrek yapısal bir hakikattir.[23] Levinas "Tanrı için bile" ibaresinin antropolojik olmayan bir tonda tekrarlanışına dikkati çeker ve bunun son derece önemli olduğunu belirtir.[24] Bu ibare Tanrı'yı sonlu görünün şartlarına tabi kılan teolojik bir savdan almaz anlamını; aksine uzayda yer kaplayan bir şeyin veriliş kiplerinin öznellik üzerinde gerçekleştirilecek tüm eidetik çeşitlemelere direneceğini ileri süren savdan alır. Veriliş kipleri öznelliğin eidetik çeşitlemelerinden etkilenmiyorsa, bunun sebebi nesneleri görüye veren bu kiplerin, hangi tipten olursa olsun, her nesnenin sunulma kipine içrek yapısal yasalara tekabül etmeleridir.

O halde akıl *tek ve biricik bir yetiyi* imlemez, aksine *kurucu tür çeşitliliğinde* ya da *akıl türlerini ayıran gerekçelendirme yapılarının çeşitliliğinde* ifşa eder kendini. Artık özneyi meydana getiren biricik akıl yoktur; daha ziyade *bölgesel akıl türlerinden müteşekkil akıllar* çokluğu söz konusudur. *Düşünceler I* ile *Formel ve Transandantal Mantık* eserlerinde aklın fenomenolojisine hasredilen paragrafların farklı nesne kategorileri ışığında mümkün *apaçıklık kiplerinin çoğaltılmasına* yönelik bir analizle sonlanmasının sebebi budur. Böylelikle *ego cogito* ve mutlak bilince geri götürülen yaşantılar apodiktik bir apaçıklık statüsü kazanır; hâlbuki nesneler ancak tahminî [*présomptive*] bir apaçıklık deneyiminde verilebilir. Yaşantıları upuygun [*adéquate*] bir apaçıklık deneyiminde veren saf düşünümün aksine, dış deneyimin nesneleri upuygun olmayan bir apaçıklıkta verilir. Yaşantılarım ve (zamansal, uzaysal ve maddi) ilk-nesneler [*archi-objets*] bana kaynak teşkil edici şekilde verilir. Başka bir deyişle, bir hületik veriler çekirdeği onları ete kemiğe büründürür. Oysa başka ben'in bana kaynak teşkil edici şekilde verilmesi ilke gereği imkânsızdır. Zira başkasının yaşantıları benim için doğrudan erişilemezdir ve bu erişilemezlik mutlaktır. Dolayısıyla başkasını deneyimleyişim zorunlu olarak analojiye dayalıdır, vb.[25]

Apaçıklık kiplerinin ve akıl türlerinin bu çokluğu birlik ve düzenden yoksun, kuralsızca büyüyen bir kaostan mı ibarettir? Hayır! Bilakis, bu çokluk nesne özlerinin ve nesne özlerine karşılık gelen eidetik disiplinlerin arkitektoniği tarafından dayatılan yapısal bir birliğe sahiptir.[26] En başta belirtilmeli ki boş *bir* şey kavramının, çeşitlemelerine [*variantes*] özgü apaçıklık kiplerini idare eden formel akıl ile dünya nesnelerinden bir bölgenin apaçıklık deneyimine karşılık gelen *maddi* akıl formları arasında temel bir zıtlık mevcuttur. Bu zıtlık formelleştirme [*formalisation*] ile genelleştirme [*généralization*] edimleri arasındaki ayrıma tekabül eder.[27]

Dünyada münferit olarak karşılaştıklarımızdan itibaren genelleştirme yoluyla elde ettiğimiz ve bir bilgi içeriği ihtiva eden maddi özler ile nesne hakkındaki bir muhtevadan

23 *Hua I*, § 50, s. 139
24 Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982, s.139
25 *Hua XVII*, § 107a-c, s.289-295
26 "*Maddi ve formel eidetik* öğretilerin arkitektoniği [Stufenfolge] kurma faaliyetini serimleyen fenomenolojilerin [*scil.* akıl öğretilerinin] arkitektoniğini bir şekilde tayin eder ve genellik seviyelerini belirler.", *Hua III/1*, § 153, s. 358-359
27 *Hua III/1*, § 153, s. 358; *Hua V*, § 19a-b, s.97-98

yoksun, tüm içeriğin saf dışı bırakılmasıyla elde ettiğimiz formel özler arasında zıtlık vardır. Formel özler topluluğu *genel olarak bir şey'e* ait formların bütününü, yani tüm sentaktik ve ontolojik kategorileri (mesela *töz*, öznitelik, *yüklem*, *küme*, *grup*, vb. gibi ontolojik kategorileri) kapsar. Formel özlerin karşılığı olan bilinç faaliyetine çevrili öznel bakış açısından aslolan, sentaktik ve ontolojik tüm formel kategorilerin nasıl kurulduklarına ilişkin bir öğretinin tanımlanmasıdır. Bu öğretinin amacı formel kategorilerin anlamını ve geçerliliğini açıklığa kavuşturmaktır. Böylece anlama yetisine ya da *dar anlamıyla akla*, yani salt kategoryal ve mantıksal olan formelleştirici akla dair fenomenolojik bir öğretinin hudutları çizilmiş olur. Bir yandan, bu öğreti formelleştirici edim tiplerini ve birbirleriyle bağlantılarını, ilişkilendirme, bağlama, vb. gibi sentetik işlem (*synthetische Operationen*) tiplerini betimler; zira gerek formelleştirici edim tipleri gerekse sentetik işlem tipleri formel apofantiği[28] meydana getiren sentaktik kategorilerin, demek oluyor ki, gidimli bir söyleme imkan veren formların kaynağını teşkil eder. Öte yandan, aynı öğreti formel kategorilerin dışavurduğu formel anlamları kendilerine mahsus bir varlığa sahip formel nesneler (bir başka deyişle, özler) biçiminde geçerli kılan apaçıklık türlerini araştırır.[29] Kategorilerin ve onları idare eden formel ilkelerin gerekçelendirilmesiyle ilgili bu problemler epistemoloji, mantık ve matematik problemleriyle buluşur. Sözgelimi, mantığın temel ilkelerinin (çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinin) gerekçelendirilmesiyle ilgili problemler ya da kümeler teorisinden doğan problemler (kümelerin toplamı ve çarpımı, 'verili bir kümenin elemanları' kümesinin varlığı, seçim kümesinin varlığı, vb.) bu türdendir. Öyleyse anlama yetisi ve akıl kavramları anlamın ve nesneliğin formel yasalarına doğru yönlenmiş noetik edimleri belirtir; sırasına göre söylenirse, bu noetik edimler ilk önce formel karakterdeki anlam ve nesne kategorilerine, daha sonra tutarlı anlam dizilimleri için geçerli sentaktik yasalara, bunun peşinden formel karakterdeki analitik kapsama ve çelişmezlik ilkelerine, son kertede ise teori ve çeşitlilik formlarına yönlenir.[30]

Formel akıl alanının karşısında dünyadaki nesne bölgelerinin bütününü kuşatan ve münferit dünya nesnelerinden itibaren genelleştirme yoluyla elde edilen *maddi akıl* alanı [*domaine*] durur. Maddi küre kuralsız ve açık uçlu bir kavram çeşitliliğine doğru genişlemez. Tam tersine, dünyada rastladığımız münferitlere uygulanan genelleştirme işlemi bizi *concreta*'ya [somutlara] ilişkin en üst kavramlardan (sözgelimi, maddi şey, canlı varlık, kişi, kullanım nesnesi, sanat eseri, toplumsal kurum gibi kavramlardan) müteşekkil bir bütüne vardırır.[31] Söz konusu en üst kavramlar bütününü düzene koyansa özler arasındaki temellenme (*Fundierung*) ve tabakalanma (*Schichtung*) bağıntılarıdır.[32]

---

28 Çevirmenin notu: *Apophantikos* eski Yunancada "bildiren" ve "gösteren" anlamına gelen bir sıfattır. Doğruluk değeri taşıyabilen, başka bir deyişle doğru veya yanlış olabilen mantık önermeleri için ilk kez Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Böylelikle tümce, beyan edici bir işlev kazanarak yansız bir önermeden ziyade bir yargı meydana getirir.

29 *Hua III/1*, § 153, s. 356-357

30 *Hua XVIII, Prolegomena...*, §§ 58 ve 67-68-69, s. 216-217 ve 244-249

31 *Hua III/1*, § 9, s.23; *Hua V*, § 19b, s.98

32 *Hua III/1*, § 152, s. 354-355. Ayrıca dünya *eidos*'unu, yani temellenme ilişkileri açısından kademeler halinde düzenlenmiş maddi kategorilerin sistematik birliğini kuran "genelgeçer kurma sentezi" hakkında bkz: *Hua I*, § 22, s.90

Demek ki *maddi akıl* öğretisine düşen görevler öznel bakış açısından sistematik biçimde tanımlanmaya izin vermektedir. Bu görevlerden ilki statik bir analizden hareketle her varlık bölgesinin eidetik görüsünü açığa çıkarmaktır. Varlık bölgelerinin eidetik görüsünün kazanılması bizi bilincin kurma faaliyetini transandantal düzlemde incelemeye sevk edecek bir transandantal ipucu yerine geçer. İkinci sırada gelen görev belli bir bölgeden bir nesnenin varoluşunu ve birliğini onaylayan ya da fesheden sentezlerin nasıl işlediğini, temellenme bağıntısına has hiyerarşiyi takip ederek (yani daha aşağıdaki maddi şey katmanından başlayıp tabaka tabaka daha üst katmanlara doğru çıkarak) statik açıdan betimlemektir[33]. Son görev ise genetik bir analiz yardımıyla nesne katmanlarının aşamalı hiyerarşisini katetmek ve bu suretle hem farklı tabakaları birbirleriyle bağlantıya sokan sentez kiplerini hem de daha aşağı tabakaya özgü apaçıklık kipinin daha üst tabakada yürütülen gerekçelendirme faaliyeti için sahip olduğu işlevi açığa çıkarmaktır.[34] Sözgelimi, başkasının bedenini salt maddi bir şey diye algılamak bir ilk tabakayı tesis eder; bu ilk tabaka daha üst tabakaların kuruluşu için, mesela canlı varlık maddi özünün, başka ben'in ya da dilsel idealitelerin kuruluşu için yeni işlevler kazanacaktır. Son görev bu işlevleri açığa çıkarmaktır.

Dolayısıyla akla birliğini veren bundan böyle öznenin önyapısı değildir. Maddi aklın birliği dünyadaki nesnelerin özlerine ait düzenin sistematik karakterine bağlıdır. Maddi özler düzeninin sistematik karakteri sadece tüm maddi varlık bölgelerinin dünya *eidos*'unda -ya da dünya-anlamında (*Weltsinn*) – *omnitudo realitatis* olarak kapsanmasından ileri gelmez[35]; aynı zamanda maddi varlık bölgelerinin hepsinin birbirleriyle temellenme bağıntısı üzerinden ilişkide olmasından ileri gelir. Formel akıl ise birliğini, formel kategorilerin, genel nesne formları olmalarından ötürü, salt düşünülebilir bir alemde kol gezen soluk hayaletlere indirgenemeyecekleri olgusundan alır. Bilakis, formel akla zemin arayışı bizi iki yoldan dünya küresine geri döndürür: i- Dünya formel kategorilerin *teleolojik* zeminidir. Zira bu kategoriler, belirlemeyi hedeflediklerı dünyadaki nesnelere tatbik edilecektir; ii- Dünya formel kategorilerin *soykütük itibarıyla* zeminidir. Formel kategoriler dünya nesnelerini ayıran kategorilerde temellenir. Zira formel kategoriler algıda verili nesneye odaklanan en basit yapıdaki yargı verme işlemlerinden neşet eder. O halde aklın

---

33 "Dünyanın kademeli bir *a priori* yapısı [*ihre apriorische Stufenbau*] vardır ve kurma faaliyetini araştıran fenomenolojinin bu yapıyı ontik karşılıklarını esas alarak izlemesi kesinkes zorunludur; dolayısıyla bu yapıyı izlerken en alt katmandan başlamalı, peşinden üst üste binen tabakaları izlemelidir [*den sich aufstufenden Schichten nachzugehen*]" *Hua Mat IV*, s. 150. *Kartezyen Meditasyonlar*'ın 22. paragrafı kurma faaliyeti fikrine dayalı fenomenolojik sistemi "sistematik ve her şeyi kuşatan bir düzenin birliği" diye tanımlar. Bu birliği kavrarken bizi yönlendirmesi gereken saik, "mümkün bilinç nesnelerinin oluşturduğu sistemdir. Bu sistem kademe kademe açığa çıkarılmalıdır.[*stufenweise herauszuarbeitendes System*].", *Hua I*, s. 90

34 Bunlar "*farklı bölgelerin iç içeliğinden* [Verflochtenheit der verschiedenen Regionen] doğan hayli güç problemlerdir". Bu problemlere *Düşünceler 1*'in 152. paragrafında (*Hua III/1*, s. 354), ayrıca *Formel ve Transandantal Mantık*'taki 107. paragrafın c kısmında (*Hua XVII*, s. 294) değinilir.

35 "Şu halde fenomenoloji ayraca aldığı doğal dünyanın tamamını ve tüm ideal dünyaları fiilen kuşatır ve bunu onları dünya-anlamı [*Weltsinn*] olarak kapsamak suretiyle yapar.", *Hua III/1*, § 145, s. 336-337

birliğinden söz etmeye imkân veren en kuşatıcı transandantal hareket noktasını öznenin noetik özünde değil, *omnitudo realitatis* olarak dünyanın noematik özünde buluruz. Bir kez daha görmekteyiz ki burada aslolan *akıl kavramının kökten* özne-aşırı kılınmasıdır.

AKLIN BİLİM-ÖNCESİ AKLA GENİŞLETİLMESİ

Aklın özne-aşırı kılınmasıyla birlikte transandantal fenomenolojide akıl kavramıyla ilgili bir evrilmeye yer olup olmadığı sorusu yanıtlanabilir hale gelir. Husserl'in "aklın fenomenolojisi"nden genellikle önemli eserlerinin sonunda söz etmesi, bu başlık altında *kısmi* bir fenomenoloji problemini ele aldığı anlamına mı gelir? Akıl kavramının bilimsel akılla ve daha da özelde fenomenolojik akılla, başka bir deyişle yönelimsel yaşamın ileri bir serimlemeye borçlu olduğumuz daha üst formlarıyla sınırlı kalması anlamına mı gelir? Aynı sebepten ötürü, bu daha üst formların, yönelimsel yaşama ait daha basit ve temel formları çoktan serimlenmiş önkabul etmesi anlamına mı gelir?

Kesinlikle hayır! *Vernunft* [akıl] kavramının kurma faaliyetiyle, yani nesneyi kastetme ediminin onaylanması veya feshedilmesiyle ilgili problemler için nasıl kuşatıcı bir başlığa dönüştüğünü gördük. Bilinçli yaşamın sadece belirli bir kısmıyla sınırlı kalmak şöyle dursun, aklın fenomenolojisi bilinç alanına ait şekillenmelerin bütününü temalaştırmada o derece başarılı olur ki fenomenolojinin geneliyle özdeşleşir.[36] Nesne bilincinin yapısını olduğu kadar bu bilincin nesne tipine göre özgülleşmesinin yapısını da imleyen bir terim olan akıl, bilinçten bir *nesnenin bilincini* anlamak kaydıyla, bilincin tüm yaşamını kucaklar. *Mantıksal* ya da *bilimsel* akılla sınırlı kalmak şöyle dursun, akıl kavramı *tüm* apaçıklık ve gerekçelendirme formlarını kapsayacak denli genişler. Bu apaçıklık ve gerekçelendirme formlarına algının *bilim*-öncesi ve *dil*-öncesi alanına ait olanları da dâhildir. Algı nesnelerini kuran bilinç faaliyetine has kurma kiplerinin incelenmesi *daha şimdiden* algı deneyiminin *ona mahsus* birtakım akıl formlarını gerektirdiğini ortaya koyacaktır. Algıdaki akıl formları uzaysal nesne algısını, maddi nesne algısını, başka kişiye yönelik tamalgıyı, vb. -her birini öbürlerinden ayrı biçimde olmak kaydıyla- karakterize eder. Algıda ne kadar akıl formu mevcutsa, aynı sayıda gerekçelendirme normu ve yapısı vardır. Böylece akıl kavramı bilimsel düşünce alanının dar sınırlarından sıyrılıp henüz yüklem-öncesi düzlemde iş başında olan gerekçelendirme yapıları bütününü imlemeye başlar.

Fenomenolojinin görevlerinden biri bilim-öncesi akıl ile bilimsel akıl arasındaki ilişkinin sorgulanması, başka bir deyişle şu sorunun irdelenmesidir: Her bilim kendi yöntemini düşünsel bir teşebbüsün neticesi olarak özgürce mi yaratır, yoksa bilimlerin sahip olduğu epistemik normlar bilincin kurma faaliyetine has bilim-öncesi formlarca çoktan öngörülmüş müdür? Örneğin, maddenin fizik biliminde belirlenmesi basit yapıdaki

36 "Böylelikle kurma faaliyetine yönelik araştırmanın çerçevesi genişler. Hatta o denli genişler ki son kertede fenomenolojinin tamamını kucaklar."; "Layıkıyla yerine getirildiği takdirde aklın fenomenolojisi genelde fenomenolojiyle çakışacaktır; 'nesne kuruluşu' genel başlığı altında talep edilen tüm bilinç betimlemeleri sistematik biçimde ilerletildiği takdirde genel itibarıyla bilincin tüm betimlemelerini kapsamalıdır.", Hua III/1, § 153, s. 356 ve 359.

'maddi şey' algısına bağımlı mıdır, değil midir? Beşeri bilim incelemelerine sağlam bir zemin kazandıran, bilincin zihinsel gerçekliklere erişim kipi midir, değil midir? Husserl'in bu sorulara verdiği cevap sabittir: Bir varolan alanı için inceleme yöntemi temin etmek, ne bilen zihnin özgür akli teşebbüsüne, ne de araştırma usulünü özerk biçimde saptama jestine düşen bir iştir. Aksine, bir varolan alanına has inceleme yöntemi, hem o varolanın bölgesel türü tarafından, hem de bu türden varolanları kaynak teşkil edici şekilde görüye veren bilinç kipi tarafından *sub specie aeternitatis* tayin edilir;

> "'Belli bir kategoryal tipteki bilim' ilkesel özü, İdesi ve 'böylesi bir bilimin yöntemi' İdesi, o bilimin "anlamı" olarak, o bilimi önceler. Bu 'bilim' İdesi, belli bir bilimin ilgili olduğu 'nesnelik' İdesinin kendine mahsus özünde temellenebilir ve temellenmelidir. Bir bilimin ilgili olduğu 'nesnelik' İdesi, o bilimin kaidesini belirler. Bu suretle 'bilim' İdesi *a priori* temellenmelidir. [...] Bu durum tüm ontolojik kategoriler için geçerlidir. Her ontolojik kategori bizi o kategoriden nesneleri görüye veren bilincin temel kategoryal formlarına geri götürür."[37]

Bir yandan, her bilim belli bir varolan alanını araştırır. Bir varolan alanının sınırları gelişigüzel bir teorik çerçeveleme edimince saptanmaz. Daha ziyade, dünyanın bilim-öncesi deneyiminde verili ontik bir saha [*champ*] bu varolan alanına tekabül eder ve şimdiden ona hudutlar çizer. Farklı bilimler hem sistematik biçimde birbirlerine eklemlenir, hem de konuları açısından birbirlerinden ayrışır. Bilimlerin bu eklemlenmesi ve ayrışması (maddi şey, canlı varlık, kişi, vb. gibi) biri diğerine indirgenemez farklı somut nesne sahalarına bölünen ve bu sebeple bir bütünlük yapısı taşıyor gibi deneyimlenen dünyada temelini bulur.[38] Deneyimlediğimiz dünyaya has bu bütünlük yapısını tesis eden, bilimsel akıl değil, çeşitli tiplerden nesne birliklerini edilgin biçimde kuran bilim-öncesi akıldır.[39]

Öte yandan, bilimsel yöntemin yapısal vasıfları her bir varlık bölgesi için kendine mahsus ve o bölgeyi kurucu nesne tipini örnek alır. Tüm ontik sahalarda epistemik araştırma usulleri, araştırılan nesneye mahsus ve o nesne için kurucu stil tarafından koşullanır. Bu stil nesneyi öngörmeyi ve belirleyebilmeyi sağlar ve nesnenin bölgesel *eidos*'unca tayin edilir. Sözgelimi, fizik bilimini olsa olsa eğreti bir ampirik dayanağa sahip, tümevarıma dayalı hipotezlerle iş görmeye mecbur ederek ona *a posteriori*'lik, tüketemezlik ve saymacalık karakteri kazandıran, uzaysal şeyin kendini görüye yapısal olarak her seferinde tek bir cepheden ve tamamlanmamış durumda vermesidir: Algıdaki çıkarım yapısı bilimdeki çıkarım yapısını çoktan koşullamaktadır.[40] Keza, fizik bilimindeki haliyle

37 *Hua V*, s. 13. Bkz: *Hua IX*, § 7, s. 64

38 "Bilimlerin dünya deneyimine geri dönülerek sınıflandırılması... Bilimler arasındaki sistematik bağlantılar dünya deneyimini kuran yapısal bağlantılarda temellenir.", *Hua IX*, § 7, s. 64

39 "Her bilimin kendi alanı[*Gebiet*] vardır ve her bilim kendi alanını konu eden teoriyi üretmeye gayret eder. Gelgelelim, teorik neticeleri tesis eden bilimsel akıl [*wissenschaftliche Vernunft*] iken, alanı tesis eden deneyimsel akıldır [*erfahrende Vernunft*]", *Hua XVII*, § 94, s. 239

40 *Hua VI*, § 9b-d-h, s. 29, 37 ve 51; Hua IV, § 16, s. 52: "Bilimsel bir deneyimde ilkece

bilimsel aklın stili (nedensel açıklama) 'maddi şey' algısına içrek bilim-öncesi nedensellik formu tarafından öngörülmüştür. Maddi şey, kalıcı özelliklerini benzer durumlarda benzer tepkiler sergilemesinden hareketle saptadığımız bir töz, yani maddi bağlamlardaki değişmelere özce bağlı, işlevsel bir birliktir (mesela bir yayı çektiğimizde bir dizi salınım hareketi sergilemesi, yayın esnekliğini ifşa eder). İşte bu sebeple fizik bilimi zorunlu olarak nedensel bir açıklama stili kazanır ve çeşitlilik gösteren iç ve dış parametreler arasındaki sabit ve kurallı bağlantıları inceler.[41] Özneye bağımlı duyulur nitelikler (renk, ses, koku…) ile özneden bağımsız geometrik nitelikler (figür, hareket) arasındaki ayrım da bir o kadar algılanan şeyden kaynaklanır; bu ayrım fizik bilimine, maddi doğanın *kendinde* varlığını kuran, özneden bağımsız nitelikleri sistematik biçimde belirlemeye yönelik bir araştırma hedefi öngörür.[42] Doğayla meşgul bilimlerdeki bilimsel akıl, kurallı bağlantıları inceleyen doğalcı yöntemden ve tümevarıma dayalı bir nedensellik anlayışından faydalanır. Bilimsel akıl tam da özneden bağımsız olanı belirlemeyi hedeflediğinden, bu doğalcı yöntemi ve nedensellik anlayışını cisimsel doğanın ötesine genişletip zihin küresine de tatbik etmeye, ruhu ve zihni cisme iliştirilen birer ilaveden ibaret görmeye meyillidir. Bu meyil bilimsel aklı zihnin ardışık hallerini cismin ardışık halleriyle kurallı fakat kör bir bağlantı içine sokarak ele almaya sevk eder.[43]

Gelgelelim, zihnin bu şekilde doğallaştırılması ve tümevarıma dayalı nedensellik anlayışının paradigmatik olarak genişletilmesi *zihin* bölgesinin ontik özgüllüğünü hiçe sayan bir peşin hüküm üretir. Zihin küresine ait şeyleri (anlam birliklerini), bunların taşıdıkları birlik türünü (sürekli oluş halindeki tarihsel birliği) ve aralarındaki bağıntı tarzını (güdülenim [*motivation*] ilişkisini) belirtik kılma peşindeki yönelimsel bir analiz, zihnin halleriyle cismin halleri arasında birebir bir mütekabiliyet olma ihtimalini dışarıda bırakacaktır. Zira *doğa* ve *zihin* bölgeleri birbirlerinden apayrı bağıntı yasalarıyla (ilki nedensellik, ikincisi güdülenim yasasıyla) idare edilir. *Cisim* ile *zihin* ontik birlikler sıfatıyla birbirlerinden apayrı cinsten özdeşlik türlerini meydana getirir (cisim değişmez tözsel birlik iken, zihin oluş halindeki birliktir)[44]. Bilim-öncesi deneyim kipinde yaşandığı haliyle psişik olan ne varsa gerek tümevarıma dayalı nedensel açıklamayı gerekse de nesnel belirlenimler uğruna salt öznel özelliklerin saf dışı bırakılmalarını hükümsüz kılacaktır.[45]

---

görebileceğimiz ve bulabileceğimiz ne varsa, fiziksel bir şeye ilişkin genel deneyim tarafından çoktan öngürülmüştür."; *Hua IX,* § 19, s. 125-126: "Fiziksel şeyin varlığı yönündeki tahmin [*Präsumtion*] genelgeçer deneyimin doğal stiline hastır ve kesinliği asla sorgulanmaz; keza nesnel bilimleri idare eden de bu tahmindir."

41 "*Real varlıkları konu alan tüm bilimler nedensel açıklamayla iş görür.* […] *Gerçekliğin* [réalité] ilkesini gerçekliğin ilkesi olarak kuran şey, nedensellik bakımından ne ise o olmaktır. Gerçeklik *ilke gereği izafidir* [*ein* prinzipiell Relatives]", *Hua V*, § 16, s. 45-52; *Hua IX*, §§ 22-23, s.133-135; *Hua IV*, § 16, s. 45-52; *Hua Mat IV*, s. 180-182; *Hua VI,* § 9b, s. 28.

42 *Hua IV*, § 18d, s.76-77; *Hua IX*, §§ 18-19, s.120-124 ve 126-128; *Hua Mat IV*, s. 162, 190 ve 198-204

43 *Hua IX,* § 23, s. 136-138

44 *Hua IX*, §§ 23 ve 25, s.138-139 ve 142-143; *Hua IV*, §§ 63-64, s. 291-297

45 "Daha üst bir aşamada, tümevarıma dayalı nedenselliğe tabi hiçbir şey [*das Induktiv-Kausale*] zihinselliğin real özünü [*das reale Wesen der Geistigkeit*] kurmaz.", *Hua IX,* § 14, s. 140.

Oluş halindeki ruhsal birliğin idaresi iç durumlar ile dış durumlar arasındaki kurallı bir bağlantıdan ibaret kör bir nedensel belirlenimciliğin ellerinde değildir. Tam aksine, oluş halindeki ruhsal birliği idare eden yasa zihinsel *güdülenimdir*. Güdülenim yasası uyarınca beni sadece ve sadece bilincinde olduğum yönelimsel nesneler güdüleyebilir. Dünyaya ait ve aynı düzeyden iki gerçekliğin arasındaki real bir ilişki değil, daha ziyade özne ile nesne arasındaki yönelimsel bağıntıdır burada söz konusu olan[46]. Ayrıca 'kalıcı özellik' kavramı *cisim* küresi için geçerlidir ve bu küreden olan hiçbir nesnenin bir tarihi yoktur, dolayısıyla tarihin hangi anında olursak olalım, bu nesneler aynı biçimde ele alınabilir ve ânı değiştirince nesnenin doğası değişmez. Gelgelelim, böyle bir kalıcılığın *zihin* küresinde bir geçerliliği yoktur. Çünkü ruh bir tarihe sahiptir; ruhun her hali önceki hallerini hafızada tutar. Ruh, bir sabit özellikler birlikteliğince belirlenmek şöyle dursun, sürekli bir değişim içerisindedir.[47]Ve nihayet, doğa bilimi özneye izafi belirlenimlerin dışarıda bırakılmasıyla işliyor olsa da, *zihin* küresinde mesele tam da zihnin öznel hallerini incelemek olduğundan, böyle bir indirgeme hiçbir anlam taşımaz.[48]

Zihinle meşgul bilimlerdeki akıl, ona mahsus pekinlik [*rigueur*] normlarının kaynağını zihinsel fenomenlere erişmek için takınılması icap eden özel tavırda bulur. Bu tavrı belirleyen ise zihin küresine ait şeylere özgü veriliş kipidir.[49] Her nesne sahası için, o sahaya yönelik incelemeleri idare eden akıl türü, kendi pekinlik normlarını özgürce atayan öznel aklın kendiliğinden bir teşebbüsünden neşet etmeyecektir. Tam aksine, öznel aklın özgürce atadığı bu pekinlik normları, ilgili nesne kategorisine özü gereği ait veriliş kipinde, yani ilgili nesne bölgesine içrek *noetik-noematik* yapıda temellenir. *Bilimsel aklın her türlüsü bölgeseldir.* Zira hepsi de nesne bölgeleri için kurucu *a priori*lerden kaynaklanır.

AKLIN DÜZENLEYİCİ İDELERİNİN YAPISAL VE GAYRİ ÖZNEL KÖKENİ

Buraya dek tüm söylenenler, kelimenin asıl anlamında *aklı* [*raison*] konu almaktansa genelinde *anlama yetisine* temas ediyor gözükmektedir. *Düşünceler I*'in daha önce alıntılanan 153. paragrafı buna tanıklık eder. Bu paragrafta Husserl anlama yetisi ve akıl kürelerini açıkça birbirine eş tutar.[50] Hâlbuki Kant anlama yetisini bariz biçimde akıldan ayırt etmektedir; anlama yetisi kurallarla ilgili iken, akıl ilkelerle ilgili bir yetidir. Keza, fenomenlerin bilgisi anlama yetisine, bu bilgilere birlik verilmesi ise akıl yetisine bağlıdır. Ve nihayet, anlama yetisi (mümkün deneyimin nesnelerine ilişkin) kavramların yetisi iken, akıl (deneyimde verilmeleri imkânsız, duyuüstü nesnelere ilişkin) İdelerin yetisidir. Husserl'e bakılırsa, görüde gerekçelendirme yapısı deneyimde verili nesne kürelerinin

46 "Psişik nedensellik ile şahsi nedensellik, zihinsel güdülenime dayalı nedensellikler [*Kausalität geistiger Motivation*] olmalarından ötürü tümevarıma dayalı nedensellikten bambaşkadır.", Hua IX, § 24, s. 141; Hua IV, § 55, s. 215-220
47 *Hua IV*, §§ 32-33, s. 133, 135-137
48 *Hua IX*, § 27, s. 149-150
49 *Hua IX*, § 27, s. 150
50 *Hua III/1*, § 153, s. 356

tümüne ayrım gözetmeden uygulanabilir. Peki ama Husserl aklın yapısını görüde gerekçelendirme yapısıyla eş tuttuğuna göre, aklı ayırt edilir kılan şey, yani aklın idelerle ve duyuüstü nesnelerle ilişkisi bundan dolayı ortadan kalkmış olmaz mı? *Sonsuz İde Husserl için hala akla mahsus bir karakter özelliğini sergilemekte midir?* Eğer sergiliyorsa, Husserl bunu Kant'çı öznelciliğe yönelttiği eleştiriden vazgeçmeksizin nasıl ileri sürebilir?

Bu soruların yanıtını almak için yapılması lazım gelen şey *Düşünceler I*'in "Aklın Fenomenolojisi" başlıklı son bölümünde yer alan analizleri izlemektir. Husserl orada genel itibarıyla akıldaki formel yapıları sıralar ve bunu Leibniz'in *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*'te[51], Descartes'in ise *Regulae*'de[52] takdim ettiği ayrımlara ve Kantçı kiplikler [*modalités*] tablosuna[53] yaslanan bir düzene göre yapar: İlk sırada gelen ayrım görüsel bilgi ile kör bilgi arasında, başka bir deyişle apodiktik apaçıklık ile assertorik apaçıklık arasındadır; ardından upuygun apaçıklık ile upuygun olmayan apaçıklık arasındaki ayrım gelir; son ayrım ise dolaylı apaçıklık ile dolaysız apaçıklık arasındadır. Analizin genel ilkesi şudur: *Nesne* terimi varolanı, başka bir deyişle hakikaten olanı [*ce qui est véritablement*] belirtir; hakiki-olma (edimsel-olma) doğru-olma ile (geçerli-olma ile) özce bağlantılı olduğuna ve her doğruluk (geçerlilik) öznel bir gerekçelendirme sürecinden kaynaklandığına göre, bu demektir ki hakikat (edimsellik) kavramı ile akli doğrulayabilirlik yapıları arasında bir karşılıklılık [*corrélation*] vardır: Varolanın ontolojik-formel yapılarını genel itibarıyla aydınlatmak, hem mümkün noetik-noematik gerekçelendirme yapılarını hem de bu gerekçelendirme faaliyetinin bilgi süreci için tayin ettiği meşruiyet esasları ile teleolojik normları açığa çıkarmak anlamına gelir.[54] Bilginin yetkinlik dereceleri arasındaki farklar akli gerekçelendirmenin noetik düzeylerine tekabül eder. Aklın yapısal özü bir düzenleyici İdeler bütününü imler. Bu İdeler bütünü bilgi edimi için yetkinleşme yolları öngörür. Sözgelimi, nesneyi görüde veren apaçıklığa özgü bir berraklığa doğru ilerleyiş, dolaysız apaçıklığa geri gidiş, eidetik yasaları veren apodiktik apaçıklığa dönüş, nesneye ait belirlenimlerin tamlığına doğru ilerleyiş bu yetkinleşme yollarındandır.

Gelgelelim, meselenin özü başka yerde yatar. Her ne kadar bu geleneksel meflumlar bilginin noetik kipliklerini ayırt etseler de, aslında hepsi de nesne kategorilerinden hareketle düşünülmüşlerdir. *Nesne hakkındaki bilginin nasıl bir yapı taşıyacağını* ve bu yapının hangi epistemik yollardan kendini gerçekleştirmek zorunda olacağını en baştan buyuran *nesnenin eidos'udur*. Berraklık [*clarté*], apodiktiklik, upuygunluk ve kendini doğrudan temellendirme İdeleri, bırakın aklın teşebbüsünden ya da nesneyi salt teorik yoldan belirlemeye dönük bir tasarıdan doğmayı, belli nesne bölgelerince *a priori* öngörülen düzenleyici yapılara karşılık gelir: Kendisini doğrudan temellendiren, upuygun, apodiktik, ve berrak bir bilginin bizim tarafımızdan özgürce hedef bellenmesinden ziyade, ilgili nesne kategorisinin bize belli bir ilerleme ufku dayatması, ya da aksine belli bir ilerleme ufkunu bizim için ilkece imkansız

51 Leibniz, Gottfried W., *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Fransızca çeviri, P. Schrecker, Paris, Vrin, 1978, s. 9-10

52 Descartes, René, *Regulae ad directionem ingenii*, *Oeuvres*, tome X, haz. Adam ve Tannery, Paris, Vrin, 1986, s. 368 *saq.*

53 *KrV*, Tranz. Analytik, A 80/B 106 ve A 218/B 265 *sq.*

54 *Hua III/1*, s. 314.

kılmasıdır asıl söz konusu olan. Böylece teleolojik yapılar, yalnızca bilme iradesinin öznel yürütme fiili onları ete kemiğe büründürüp hayata geçirebilecek olsa da, öznellikten sıyrılır. *Kant'taki biçimiyle Kopernik devrimini tersyüz eden* Husserlci hamlenin bir tezahürüdür bu.

Örneğin Leibniz'den ödünç alınan upuygunluk İdesini ele alalım. *Upuygunluk* İdesinin kökeni *nedir?* Nesneyi tamlıkla belirlemeyi hedefleyen teorik tasarıdan, başka bir ifadeyle transandantal öznedeki bilme arzusundan mı kaynaklanır bu İde? Ya da hakikat isteminden mi filizlenir? Eğer ikincisi doğruysa, Husserl beklenmedik şekilde Nietzsche'nin düşüncesine yaklaşmış olmaz mı? Yoksa daha ziyade nesne tiplerinin görüde verilme yapısı mıdır bu İdeyi bize *a priori* dayatan (veya imkânsız kılan)?

Upuygunluk İdesi nesne tiplerinin görüde verilme kipine bağlıdır ve her nesne için o nesnenin bölgesel özünce *a priori* tayin edilir. Sözgelimi, her içkin yaşantı eksiksiz ve upuygun bir apaçıklık taşıdığı halde, profiller kanalıyla verilen dünyadaki her fiziksel aşkın nesne upuygun olmayan bir tarzda verilir ve bu sebeple ona dair her bilgi her zaman yaklaşık bir bilgidir. İçkinlik upuygun olmayı, aşkınlık ise upuygun olmamayı şart koşar. Bu iki meftum arasındaki karşıtlık bilincin mutlak varlığı ile dünyadaki gerçekliklerin [*réalités*] izafi varlığı arasındaki uçuruma ve bir o kadar da reel (*reell*) küreye özgü mutlak ve eksiksiz verilme ile real küreye özgü profiller kanalıyla izafi verilme arasındaki uçuruma tekabül eder.[55] Upuygun olmama bilinç ediminin *dolu* (görüsel) ve *boş* (kastedici) bileşenleri arasında bir mesafe olmasını öngerektirir. Hâlbuki upuygunluk boş bileşenlerin mevcudiyetini dışlar. Demek ki sadece ve sadece nesne bölgelerinin kendilerine mahsus verilme kipleri bilgiyi upuygunluk mevkiine atayabilir, ya da tam aksine, onu ilke gereği ilelebet upuygun olmamaya mahkûm eder (Dolayısıyla bir varlık bölgesinin verilme kipi boş kastetme edimlerine imkân veriyorsa o bölgeden varlığın bilgisi upuygun olamaz). Upuygunluk kastedilen ile verilenin (yönelinen ile görülenenin) bütünüyle çakışması imkânına dayanır. Tam da bundan ötürü, açıklığa kavuşturulmaya izin veren sonsuz bir belirlenebilirlik ufkuna sahip tüm nesneler upuygunluktan mahrumdur. Belirsiz [*indéfini*] (ve açık uçlu) bir yönelimsel serimlenme ufkuna sahip nesneler de upuygun olamaz. Zira belirsiz ve açık uçlu bir yönelimsel serimleme için "fiilen teşhir edilen edimsel çekirdek" ile edimsel olmamalarına rağmen edimsel çekirdekle "birlikte-verilenlerin ufku" arasında aşılmaz bir uçurum olması zorunludur.[56] Aralarındaki mesafe yönelimsel potansiyellerin edimselleştirilmesiyle (mesela farklı yüzlerini görüye sunabilmek üzere nesnenin etrafında dönmekle) azaltılabilir elbette; ama asla ortadan kaldırılamaz. Upuygunluk kendini profiller kanalıyla değil de mutlak ve eksiksiz verene, bir belirlenebilirlik ufkuna sahip olmayana mahsustur. Upuygun bilgi tasarısı da bilen öznenin teşebbüsünden ileri gelmez. Çünkü mutlak biçimde verili bir yaşantının bilgisinde ilerleme kaydetmeyi ya da dünyadaki bir gerçekliğin nihai ve tam bir bilgisine varmayı istemek saçma olacaktır. Öyleyse aklın epistemik tasarısı dünyaya mensup varlık ile dünyaya mensup olmayan varlık arasındaki

55 "Real bir şey, real olma anlamına sahip bir varlık ilke gereği *upuygun olmayan* ve kısmi bir tarzda belirmenin dışında başka hiçbir tarzda belirmez" (Hua III/1, § 138, s. 319). Bu sebeple *Düşünceler 1*'in 41-44. paragraflarıyla 138. paragraf arasında doğrudan bir köprü kurmak mümkün görünüyor.
56 *Hua III/1*, § 44, s. 91

ontolojik farka ve buna koşut olarak iki farklı varlık küresine özgü veriliş kiplerinin arz ettiği yapıya yaslanmalıdır: *Aklın noetik kendiliğindenliği* İdelere zemin teşkil etmez. *İdelerin temelinde daha ziyade nesne kategorileri arasındaki ontolojik farklar ve veriliş kipleri arasındaki yapısal farklar yatar.*

Bu demektir ki akli normların kökeni *bölgesel özün karakter özelliklerinden* gelir: Tüm aşkın nesneler için görülenen noema ile yönelinen anlamın tamamı arasındaki sonsuz mesafe bizi upuygun bilgiyi sonsuz bir İde olarak vazetmeye güdüler. Akli İdeleri niteleyen sonsuzluk, aklın öznel doğasında (sonlu anlama yetisinden apayrı sonsuz bir akıl yetisinde) değil, dünyadaki aşkın nesnelerin veriliş yapısında köklenir. *Yapısal ve anonim bir sonsuzluk*tur bu. Akıl son kertede bölgesel özlerin tayin ettiği noetik yapılar bütününü belirten bir başlıktan başka bir şey değildir: "Fakat [fenomenolojik analizin] sözünü ettiği düşünce kimsenin düşüncesi değildir."[57]

Böylelikle Husserl öznenin neliğiyle ilgili tüm önkoşullardan arınık bir akıl öğretisi inşa eder: Akıl artık bir yetiyi değil, nesne kategorilerince mutlak biçimde dayatılan bir akıllar çokluğunu belirtir. Üst dereceden akli bilgiye yönelik epistemik tasarının bir parçasını oluşturan düzenleyici İdeler öznenin teorik özerkliğinden değil, tersine çeşitli nesne kategorilerini kuran ontolojik yapılardan kaynaklanır. Temel karakterini öznel bir yönlenime sahip olmasından alan transandantal fenomenolojinin nesneye has yapıları özneye has yapılara indirgeyen bir öznelcilikle alıp vereceği hiçbir şey yoktur. Oysa aksine asıl nesne tiplerine has yapılar özneye has yapıları düzenlemektedir. Bilme iradesini idare eden normlar dünya deneyimine ait yapılarda köklenir; akıl formlarına adlarını tam da kurdukları nesne bölgeleri vermektedir. *Akıl kendi ürünlerinin ürünüdür.*[58]

Çeviri: Çağlar Koç

57 *Hua XVII*, § 13, s. 41

58 Çevirmenin notu: Önerileriyle çeviriye katkıda bulunan hocam Aliye Kovanlıkaya'ya teşekkür ederim.

Kaynaklar

DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, *Oeuvres*, X, yay. haz. Adam ve Tannery, Paris, Vrin, 1986
HUSSERL, E. (Hua I), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* yay. haz. S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950
HUSSERL, E. (Hua III/1), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie,* yay. haz. K. Schuhmann,, Den Haag, M. Nijhoff, 1950
HUSSERL, E. (Hua IV), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* yay. haz. M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952
HUSSERL, E. (Hua V), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundament der Wissenschaften,* yay. haz. M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952
HUSSERL, E. (Hua VI), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, yay. haz. W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954
HUSSERl, E. (Hua VII), *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, yay. haz. R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956
HUSSERL, E. (Hua IX), *Phänomenologische Philosophie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, yay. haz. W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962
HUSSERL, E. (Hua XVII*), Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten,* yay haz. P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974
HUSSERL, E. (Hua XVIII), *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der ersten und der zweiten Auflage,* yay. haz. E. Holenstein, Den Haag, M. Nijhoff, 1975
HUSSERL, E. (Hua XXVIII), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, yay. haz. U. Melle, Dordrecht/Boston/Kluwer, 1989
HUSSERL, E: (Hua Mat IV), Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919, yay. haz. M. Weiler, Dordrecht/Boston/Kluwer, 2002
KANT, I., *Kritik der Reinen Vernunft,* Hamburg, Felix Meiner, 1956
LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982
LEİBNİZ, G. W., *Meditationes de cognitione, veritate et ideis, fr. çev. P. Schrecker, Paris, Vrin, 1978*

Etik Sosyalizm

Alm. ethischer Sozialismus. – Ar. iştirākīya aḫlāqīya. – Fr. socialisme éthique. – İng. ethical socialism. – İsp. socialismo ético. – Rus. étičeskij socializm. – Çince: lunli shehui zhuyi 伦理社会主义

Genel olarak, sosyalizm fikrinin etik teori aracılığıyla gerçekleştirilen her tür temellendirilmesi etik sosyalizm olarak anlaşılabilir. Özel olarak bu kavram altında 1870'li ve 1920'li yıllara arasında, özellikle Yeni Kantçılık'ın temsil ettiği sosyalizmin etik temellendirmesine ilişkin teorik yönelim anlaşılmaktadır. Etik sosyalizm eğitimli burjuva kesiminde büyük bir rol oynamış ve Avrupa işçi hareketinin teorik tartışmalarında da yansımasını bulmuştu, özellikle de Almanya, Avusturya ve Rusya'da. Etik sosyalizm emperyalist yapılara geçişte ortaya çıkan sosyo-ekonomik çelişkiler zemininde etkili olmuştu. Uzun zamandan beri için için yakıcılığı artan tarihsel çatışmaların Birinci Dünya Savaşı'nda patlayışı ve bu savaşın ardından gelen köklü toplumsal değişiklikler etik sosyalizmde derin bir krizi gözler önüne sermişti.

1. Etik sosyalizmin oluşumda Marburg Okulu'nun Yeni-Kantçılığı kilit bir rol oynamıştı. Örgütlü işçi hareketine yakın bağları olan Friedrich Albert **Lange** felsefi-etik bir anlayış için çağrıda bulunuyordu; «idealinbakışaçısı», faniliğinveyoksunluğun sınırlamalarına başkaldırmaya, egoizmi defetmeye, «insanların birliktelik içinde insani mükemmelliği yeni hedef olarak» önlerine koymalarına yardım etmelidir (1902, 538, 526). Lange **Marx** ve **Engels**'le yazışıyor, Marx'tan aldığı bilgilerle argümantasyonda bulunuyor, ama öte yandan Marxçı sosyalizmin teorik temellerine karşı da polemiğe giriyordu.

Marburg Okulu'nun asıl kurucusu olan Hermann **Cohen** ile Paul **Natorp Kant**'ın apriorizmine bağlı bir idealizmi radikal bir biçimde uygulama çabasındaydılar. **Cohen** için tarih ve sosyal praksis, saf düşüncenin belirleyiciliğine dayanan bir etiğin konularıydı. Kategorik buyruk «yeni zamanın ve tüm dünya tarihinin geleceğinin ahlaki programını» içeriyordu; her bir insanın son erek olarak tanımlanmasıyla, insanlığın amaç olarak görülmesi dair Kantçı ide sosyalizmin idesine dönüşüyordu (1907, 20 ve devamı). Ona göre **Kant** «Alman sosyalizminin hakiki ve gerçek yaratıcısı»ydı (1902, 524). **Cohen** «kaçınılmaz olan sınıf mücadelesinin barışçıl biçim almasını» istiyordu, ama şunu da belirtiyordu: SPD içinde, tıpkı eskiden olduğu gibi, «her türden revizyonistlerdense eskilerle» beraber yürümeyi «tercih» ediyordu (alıntı Holzhey'den, 342). Paul **Natorp** idealist perspektiften temellendirilen bir cemaat ve eğitim teorisi geliştirmişti. O sosyalizmi, idealizmden doğan ve devrim olarak anlaşılan, dünyanın köklü bir biçimde dönüşümünün somutlaşması olarak tanımlıyordu (1920, IV). Natorp tutarlı bir kişisel tavırla, teorisinin devrimci-demokrat eğitim politikasına dair çıkarımlarını savunuyor ve kendisine yönelik düşmanca karalamalara, kendisinin sosyalist ve demokrat kimliğini vurgulayarak karşı duruyordu. [Almanya'daki 1918/19] Kasım Devrimi döneminde konsey demokrasisine dayalı parlamenter ilkeleri ve ekonominin, devletin ve eğitimin «kooperatif yapılanmasını» savundu; Kapp-Darbesi'ne ve her türden

şiddet kullanımına karşı olduğunu açıklamıştı.

Rudolf **Stammler** de kendi anlayışını «sosyal idealizm» olarak belirliyordu. Marxçı tarih teorisine insanlık tarihinin yasalılıkları kavrama gücü atfediliyordu; Stammler ise böylesi bir şeyin yanlış olduğunu düşünüyordu. Tarihin yasalılığının teleolojik türden olduğunu, sosyalizmin ise özgür olmak isteyen insan topluluğunun düzenleyici [regulative] idesi olarak anlaşılması gerektiğini söylüyordu. Eğer sosyalizm tarihsel olarak nesnel bir zorunluluk olsaydı, insanların ya da bir partinin eylemleri olmaksızın, bir güneş tutulması gibi gerçekleşecek bir şey olurdu (1896, 430 ve devamı).

Yeni-Kantçıların sosyal sorunlar ve sosyalizm idesi için bu angajmanlarının değeri küçümsenemez. Bu özellikle de **Lange** ve **Natorp** için geçerlidir. Kuşkusuz şu durum da göz önünde tutulmalıdır: o zamanki Avrupa'da, çoğunlukla etik bir motivasyonu temel alan, kısmen ilerici ve muhalif, kısmen de muhafazakâr akımlar sosyalizm tasavvurlarıyla hareket ediyorlardı (dini sosyalizm, Akademik Sosyalizm [Kathedersozialismus], Dühring sosyalizmi, Rus Narodnikleri'nin mir-sosyalizmi, İngiltere'de Fabiancılar, Fransa'da posibilistler vd.). Yeni-Kantçılar kendi sosyal idealizmlerinin –işin doğrusu, pek de tam bilgi sahibi olmadıkları– **Marx**'ın tarih teorisine karşıtlığını genelde hep vurguladılar. Marx ve Engels bunlara sadece geçerken bir tepki veriyorlardı, ama bu tarih felsefesel yönelimi açık bir şekilde «klasik Alman felsefesinin doğum sonrası kalıntısı [Nachgeburt]» (**Engels** 1992, 30 – değiştirilmiş çeviri, ç.n.) ve bu bağlamda söz konusu olan sosyalizmi ise «budala, bayat ve temelde gerici» (**Marx**, Marx-Engels 1996, 159) olarak değerlendiriyorlardı.

2. Franz **Staudinger** ve Karl **Vorländer** Marx ile belirgin bir biçimde farklı, olumlayıcı ilişki kurmaya çalışıyorlardı. Stammler'in Marx eleştirisine karşı sert bir polemiğe giren **Staudinger**'e göre, tarihsel materyalizm insan edimlerinin nesnel nedensel bağlamını araştırır; öte yandan sosyalizm, «geçerlilik değerini» gelişim yasalarından değil de bilinçli iradeden alan, ahlaki yargılar içerir. Kant'ın kategorik buyruğundan sosyalizmin ahlaki gerekliliği ortaya çıkar: Sermayenin egemenliğinin yerine, her özgür insanın başkasına faydasının dokunduğu ve toplumsal kuralların ondan talep ettiği bir işbirliği almalıdır (1904).

Vorländer ahlak yasasının biçimselliğini vurguluyordu. Ona göre, toplumsal-tarihsel koşulların ve sosyal yenilenme için bir bilinç var olmadığı sürece, bu yasanın gücü yoktur. Politik bir özerklik için nesnel koşulun iktisadi özerlik olduğunu belirtir; bir kitle hareketinin canlı motoru olarak ortaya çıkmadığı sürece, en güzel temel ilkeler bile dünyayı yıkılmaktan kurtaramayacaktır (1926, 279, 369).

Sosyalist parti hareketinin teorisyenlerinde de Marxçı sosyalizmi Kant'ın etik apriorizmiyle birleştirme çabaları mevcuttu. Özellikle şu isimleri burada anmak gerekir: Avusturya Marksizmi çevresinden Max **Adler** ve Otto **Bauer**, Alman sosyal demokrasisinde Ludwig **Woltmann** ve Conrad **Schmidt** ve Rusya'da Nikolai **Berdjajev** ve Peter **Struve** –ikisi de sonradan sosyalizmle aralarına mesafe koydu–, ayrıca Ukraynalı Michael **Tugan-Baranovsky**.

3. Yüzyıl dönümünde «ortodoks» Marksist teorisyenler tarafından ortaya atılan çeşitli ve farklı ağırlıkları olan argümanların

temel vurgusunu Antonio **Labriola** şöyle ifade ediyordu: yeni şarap eski şişelere konuluyor. Georgi **Plehanov** Stammler'in güneş tutulması benzetmesine karşı –başka diğerlerinin yanı sıra– Vico'nun, insanlar kendi tarihlerini kendileri yapar, tezini koyuyordu (1908, 101 ve devamı). **Engels** de «yaşlılık dönemi mektupları»nda materyalist tarih anlayışına eşlik eden bu temel düşünceleri defalarca Marxçı tarih anlayışının çarpıtılması olarak afişe etmişti. Mehring, Kautsky ve Lenin de benzer biçimde argümantasyonda bulunmuşlardı. Toplumsal yasaların insanlardan bağımsız bir otomatizmi olduğu ve ahlaki ideallerin saf ahlaki yasasının tarih dışı dünyasından kaynaklandığı kabulü, baştan sona yanlış olarak görülüyordu. Tarihsel yasalılıklar gelişerek ortaya çıkar ve ahlaki ve hukuksal tasavvurlar geliştiren insanların edimlerinde kendilerini somutlaştırırlar. Bu ilişki tarihsel belirlenimselliğin diyalektik karakterini gözler önüne serer.

İdealler ve ahlaki değerler tarihsel hareketi etkileyen bir rol oynayabilirler ve proletarya partisi ahlaki idealden vazgeçemez, çünkü bu ideal «sınıf mücadelesinin özgül ilişkileri için özgül bir silahtır» der **Kautsky** (1906, 141) – bu **Labriola** ve **Kautsky** ya da **Plehanov** ve **Lenin** için olduğu gibi **Mehring** için de şüphe götürmez bir şeydi. Anlaşmazlık noktası, saf, tarih dışı, her zaman geçerli bir ahlak yasasının, Yeni-Kantçıların ileri sürdükleri gibi, ideallerde yansısını bulup bulmadığı –**Mehring**'in sorduğu gibi, etiğin «tarihsel gelişmelerden bağımsız» (GS 13, 195 ve devamı) olup olmadığı– ya da ideallerin sonuç olarak sosyo-ekonomik yaşam koşullarından ve bunlara dayanan çıkar silsilesinden ve çatışmalarından ortaya çıkıp çıkmadığı üzerineydi (bu da, çelişki ve paradigma değişikliklerin içinde ilerleyen ahlaki olanın tarihsel bir gelişimini kapsamaktaydı).

4. Etik sosyalizmin Avrupa işçi hareketindeki eğilim tartışmalarıyla ilişkisi karmaşık ve çelişkiliydi. Kant bağlamındaki anlamında, düzenleyici bir ide olarak sosyalizm yorumunun zorunlu olarak **Bernstein**'ınkine benzer reformcu sosyalizm konseptlerine götüreceğine dair günümüzde bazen ifade edilen görüşler, tarihsel olduğu gibi teorik olarak da dayanaksızdır. Açık bir Yeni-Kantçı olan ve Cohen gibi Kant'ın kategorik buyruğunu «insanlığın yön gösterici amacı» olarak gören Kurt **Eisner**'e göre etik sosyalizm mükemmel bir biçimde devrimci görüş ve pratikle uyuşur. Eisner partinin anti-militarist politikasını desteklemiş, Kasım Devrimi esnasında konsey demokrasisinin ilkelerini savunmuştu ve Bavyera Konsey Cumhuriyeti'nin başbakanı olmuştu (1919'da öldürüldü). Max **Adler** ve Otto **Bauer** ve Georg **Lukács** da onun gibi düşünüyorlardı.

Parti içi polemikleriyle (yol ve nihai amaç üzerine tanınan özdeyişiyle de) Eduard **Bernstein** pek de haksız değildi, çünkü Alman Sosyal Demokrasisinin temsilcilerinde kapitalizmin yaklaşan çöküşüne dair mekanik-determinist düşünceler oldukça yaygındı – bu da (o zamanlar **Engels** ve sonrasında Rosa **Luxemburg** tarafından eleştirilen) politik bir hareketsizliğe götürüyordu. Öte yandan **Bernstein**'ın karşı konsepti tehlikeli (sonunda dünya savaşı felaketine götüren) sorunları göz ardı ediyordu. Bu sorunlar, her şeyden önce (hatta Bernstein tarafından desteklenen) imparatorluk Almanyası'nın, Avrupalı olmayan halkların sömürgeciler tarafından yağmalanmasından pay almak için emperyalist kavgaya yoğun bir

biçimde katılması ve toplumsal yaşamın tümüyle militarize oluşunu hazırlamaktaydı. Bernstein'ın görüşleri burjuva liberalizmine ve ekonomiye etik bakış açısından düzenleyici olarak etkide bulunma olanaklarına dair yanılsamalarla doluydu.

5. Etik sosyalizm özgün bir biçime Avusturya Marksizmi'yle ulaştı. Max Adler kendi düşüncelerinin de aynı şekilde Cohen'in cümlesine götürdüğünü düşünüyordu: Etik sosyalizmin temelini oluşturur; ama kastedilen teorik bağlam başka bir şeydi. Marksizm anlayışında sosyalizmin «tarihsel-sosyal hareket» olduğunu söyler, yani nesnelere ilişkin bilim tarafından kavranan «sosyal doğa»nın bir görünüşü olduğunu. Ama bu, onun «aynı zamanda bir değer olduğunu» ve gelecek ürünü olarak öyle olması gerektiğini dışlamaz – özellikle de insanların kendilerinin sosyalizmin müsebbibi oldukları için. Adler'e göre bütün tarihsel süreçler evrimsel özelliklerinden dolayı «içkin etik gelişme» olarak ortaya çıkarlar (Adler 1913, 142 ve devamı). Etik fenomenlerin nedensel açıklaması onların tarihsel belirli görünüş biçimlerini kavrar, ama etik olanın kendisi Kant'ın etiği aracılığıyla anlaşılır.

Otto **Bauer**de, bir araştırma kılavuzu olarak materyalist tarih anlayışının doğruluğundan ve işçi sınıfını zafere götürecek köklü dönüşümün kaçınılmazlığından şüphe etmez. Buradaki soru, olacak olanın, aynı zamanda olması gereken olup olmadığı, biçimsel olandaki etik buyruğun ölçütünü genel yasa yapma yeteneğinde bulan **Kant**'ın etiği tarafından yanıtlanır (1906). **Adler** ve **Bauer**'in Kant'ın ahlak yasası için getirdikleri referanslar pek de ikna edici değildi. Bauer'in **Kautsky** ile tartışmasında bu konuda geliştirdiği argümanlar, Kautsky'nin (1906) argümanları karşısında açık bir biçimde zayıftı. Max **Adler**'in argümanları ise, Kant'ın buyruğunun bir ahlak tanımı verdiği –akıllıca, ama Marxçı sosyalizm için Kantçı buyruğun temellendirilmesinde çok az bir rolü olan– saptamasıyla sonuçlanıyordu (1913, 113).

6. Sosyalizmi Kant'ın etik apriorizmi aracılığıyla temellendirme çabası zorunlu olarak çıkmazlara götürüyordu, özellikle de, Kautsky'de olduğu gibi, Marksizm determinist evrimcilik olarak anlaşıldığında. Etik sosyalizm için karakteristik olan tarihsel belirlenmişlik ve zaman üstü olarak anlaşılan ahlaki ideal *düalizmi* Marxçı tarih anlayışla birleştirilemez. Kant'ın kategorik buyruğu aynı zamanda liberal burjuvazinin soyut-felsefi ifadesiydi. 1791'de evrensel olarak ilan edilen insan haklarının *serviteurs à gages* için hemen tekrar iptal edilmesi gibi, **Mehring**'in gösterdiği üzere, Kant da ahlak yasasının evrenselliğini, (mal sahibi) devlet vatandaşları [Staatsbürger/ aktif vatandaşlar] ve (ekonomik olarak bağımlı) devlet halkı [Staatsgenossen/pasif yurttaşlar] arasında yaptığı ortaçağ-loncacı ayrım ile ortadan kaldırır (krş. **Kant**, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, §46, W7, 432 ve devamı). Ayrıca Mehring Kant'ın etiğinden sadece sosyalist değil, aynı şekilde anti-sosyalist-muhafazakâr çıkarımların da türetildiğine işaret etmişti (**Ruge**, **Treitschke**, **Schmoller**). **Cohen** tarafından ilan edilen kategorik buyruk ile sosyalizmin temellendirilmesinin bir ve aynı şey olduğunu ilan etmesi, Mehring'e göre, gerisin geriye 18. yüzyılın öz yanılgılarına ölüm atlayışıdır. Kant'ın cümlesinin Alman sosyalizminin temellendirilmesine «bir kum taneciğinin ağırlığı kadar bile katkısı olmamış», öte yandan ama anti-

sosyalist liberalizmin temellerine birçok taş döşemiştir (**Mehring**, GS 13, 189).

Kant'ın etiğine geri dönüş, ahlak teorisinin gelişimi göz önüne alındığında da sorunluydu. Kant'ın etik-apriorizminde önemli olan, onun bu taraftaki-dünyevi ve ussal insani yapıp etmelere erişilebilir ahlaki kaideler sunmasıydı. Bu yönelim, diğerlerinin yanı sıra, **Hegel**'in Kant eleştirisinde de devam ettirildi. Bu eleştiride sözüm ona saf olan olması gerekenin [Sollen] çelişkiselliği ortaya konuldu ve bu alanda tarih işin içine dahil edildi; sonrasında **Marx** bunu yeni kazanılan tarih ve sınıf mücadelesi teorisi temelinde ileriye götürdü. Böylelikle bir yol öne doğru açılmış ve gösterilmişti, öte yandan geriye doğru yol/dönüş başarısızlığa uğramak zorunda kalmıştı.

7. Etik sosyalizmin başka alanlara yayılan etkileri de oldu, ör. yoğun bir oranda devlet ve hukuk teorisi alanlarına (Leonard **Nelson**, Gustav **Radbruch**, Hermann **Heller**). Kant ve Marx arasında bir sentez fikri dini sosyalizm içinde de destek buldu (Theodor **Steinbüchel**). İşçi hareketi etik sosyalizm çerçevesinde lehte ve aleyhte yürütülen tartışmalarda savunulan teoremlerle hem sağ sosyalist hem de sol sosyalist ve komünist eğilimler tarafından etkilendi; burada dikkat edilmesi gereken husus, bu etki çizgileri 20. yüzyıla karakteristik olan alt üst oluşlarla iç içe geçmişti. Bu yüzden etik sosyalizmde parti hareketlerine ve politik konseptlere doğrudan bağlanan gelenek hattı çeken kurgu şüpheyle değerlendirilmelidir; böyle bir kurgu konudaki çelişkileri dikkate almaz ve genel olarak idcolojik araçsallaştırmalara geri giden bir sonuca sürekler.

Dünyayı yüzyılın dönümünden beri değiştiren derin sorunlar, köklü değişimler ve çöküşlerle birlikte sosyalizm ve etik üzerine yapılan tartışmaların tarihsel koşulları da dönüşüme uğramıştır. Ahlak yasalarına dair, onların geçerlik iddialarının ekonomik, askeri ve politik güç ilişkilerindeki güç dağılımlarındaki eşitsizlikten dolayı tahayyüller dünyasına havale edildiğine dair sav da hatalı gibi görünmektedir. Bu sosyalizmin etik temellendirilmesinin genel olarak yanlış olduğu anlamına gelmez. Sosyalizmin, özgürleşime yönelen ve tarihsel deneyimleri eleştirel biçimde işleyen, değer öğretisi ilkelerinin etik perspektiften irdelenmesine gereksinim duyar. Özellikle Antonio **Gramsci** kendi praksis felsefesinde, hegemonyanın kazanılmasında etik-politik olanının kilit önemini ortaya koymuştur. Ama aynı zamanda tarihsel materyalist temellendirmeye de ihtiyaç vardır, ancak bu bağlamda her türden mekanik-determinist bakış reddedilmelidir. Gelişim teorisel öngörüler, gerçekleşene ilişkin perspektif çeşitliliğine ve geleceğin edim biçimlerinin açık önlü oluşuna dair bakışı genişletmelidir. Teori gibi değer öğretisi de [Axiologie] tarihsel sorunlar karşısında rüştlerini, günümüz uygarlığının krizi karşısında barışı sağlayıcı, sosyal olarak adil, demokratik, ekolojik ussal alternatifleri kabul ettiren ve böylelikle tarih yapıcı istem ve eylemin yönünü göstererek, ispat etmelidirler. Bu, reel tarihsel gereklilikler karşısında bir gerçekçiliği, soğukkanlılığı, diyaloğa açık olma ve sürekli gözden geçirmeyi şart koşar.

Kaynakça

M. **Adler**, *Marxistische Probleme*, Stuttgart 1913; O. **Bauer**, »Marxismus und Ethik« (1906), *WA* 7, 870-90; H. **Cohen**, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907; H. Cohen,

»Einleitung mit kritischem Nachtrag«, in: Lange 1902; F. **Engels**, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. S. Belli, Ankara 1992; H. **Holzey**, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, 2 cilt, Basel-Stuttgart 1986; K. **Kautsky**, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin-Bonn 1880; K. Kautsky, »Leben, Wissenschaft und Ethik«, in: *NZ*, Yıl 16, 1906, 2. Hbb., 516-29; F. A. **Lange**, *Geschichte des Materialismus*, İkinci Kitap, Leipzig 1902; K. **Marx**-F. **Engels**, *Seçme Yazışmalar 2*, çev. Y. Fincancı, Ankara 1996; F. **Mehring**, »Neukantianer« (1900), *Gesammelte Schriften* (*GS*) 13, 189-94; P. **Natorp**, *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*, Berlin 1920; G. W. **Plechanow**, *Grundprobleme des Marxismus*, (1908), Berlin/DAC 1958; R. **Stammler**, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig 1896; F. **Staudinger**, »Kant und der Sozialismus«, in: *Socialistische Monatshefte*, Yıl 10, 1904, Sayı 8, 485-99; K. **Vorländer**, *Kant un Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen 1926.

Wolfgang Eichhorn

Çeviri: Muharrem Açıkgöz

▶ Adalet, Adil Ücret, Ahlak, Ahlaki Ekonomi, Akademik Sosyalizm, Avusturya Marksizmi, Barış, Değerler, Demokratik Sosyalizm, Dini Sosyalizm, Determinizm, Etik, Etik-Politik, Evrimcilik, Fabiancılık, Gelişme, Hegemonya, Kantçılık, Kautskycilik, Normlar, Praksis Felsefesi, Sosyal Demokrat Programlar, Sosyalizmde Etik

▶ Austromarxismus, demokratischer Sozialismus, Determinismus, Entwicklung, Ethik, Ethik im Sozialismus, ethischpolitisch, Evolutionismus, Fabianismus, Frieden, gerechter Lohn, Gerechtigkeit, Hegemonie, Kantianismus, Kathedersozialismus, Kautskyanismus, Moral, moralische Ökonomie, Normen, Philosophie der Praxis, religiöser Sozialismus, sozialdemokratische Programme, Werte

Etik-Politik

Alm. ethisch-politisch. – Ar. aḫlāqī-siyāsī. – Fr. éthico-politique. – İng. ethico-political. – İsp. ético-político. – Rus. étičesko-političeskij. – Çince: lunli zhengzhi de 伦理-政治

Antonio **Gramsci** bir sivil toplum projesi olarak Marksizmin geri kazanılması çabasında, etik-politik tarih kavramı bağlamında bir yandan zor gücü ile ilişkisinde hegemonya momentine, diğer yandan tarihsel bütünlüğe vurgu yapar. Bu hem ekonomizmi ve ekonomist tarih anlayışını (à la **Kautsky**) aşmak bağlamında, hem de devlet sınıfının kendi etkinliklerini mutlaklaştırdığı soyut bir politika merkezcilikten uzaklaşma bağlamında görülmelidir. Etik-politik bağıntısında politikanın etik boyutu dile getirilir – Gramsci'ye göre bu boyut olmazsa tarihsel bir eylem yeteneği kazanılamayacaktır.

Bu terim *Hapishane Defterleri*'nde [*HD*] çeşitli bağlantılarla ortaya konulur: etik-politik prensip (Defter [D.] 8, § 233, 244), etik-politik edim (H. 10.1, § 5, 1234 – 9. Defter ve sonrası kullandığımız Türkçe kaynakta çevrilmediği için, bu defterlere ilişkin atıflarda Almanca kaynaklar verilmiştir, ç.n.), etik-politik sistem (H.

10.1, § 9, 1242), etik-politik ortam (H. 10.II, § 9, 1260), etik-politik birlik (H 10.II, § 14, 1266), politikanın etik-politik boyutu (H. 10.II, § 41.X, 1322); ama etik-politik en çok tarihle bağlantılı olarak kullanılır.

İtalyanca *etico-politico* ifadesinin çevirisi iki bileşenin sıralaması sorununu ortaya çıkarır: roman dillerinde sıfat genellikle addan sonra yer aldığından, Almancada (İngilizcede olduğu gibi) sıfat çiftlerinde sıralamanın değiştirilmesi gerekiyor: dolayısıyla «economico-politico» «politik-ekonomik» olarak ya da «nazionale-popolare» «halksal-ulusal» olarak çevrilmelidir. Ancak etik-politik hep «politik-etik» olarak da okunabilir, anlaşılabilir olsa da belki de öyle olması gerekse de, eserin Almanca basımında –sadece **Gramsci**'nin değil **Croce**'nin eserlerinin de Almanca alımlanmasındaki bütün bir geleneği bozmamak ve korumak adına– böylesi bir sıra değişikliği kullanılmamıştır (ancak bunu [*Hapishane Defterleri*'nin Almanca] yayımcısı bile artık yanlış buluyor, krş. **Haug** 1996, 124, dipnot 167). En azından şu söylenebilir; eğer **Gramsci** **Croce**'den politik bir etik için itki aldıysa, bu «ona 'etik' olarak tarihsel ve yani, hegemonyal hale geldiğinden, gerçekten politik olan etik bir politikaya muktedir kılmalıdır» (**Haug**, *Einleitung* zu *Gefängnishefte* 6, 1220) yani etik temelde politik olana. Böylelikle etik kendi yerini tekrardan politikada bulur – bir zamanlar **Aristoteles**'te olduğu gibi.

1. Gramsci etik-politik konseptini, onu hem tarihsel materyalizme hem de tarihi sadece devlet iktidarı tarihine indirgeme anlayışına karşı geliştiren Benedetto **Croce**'de bulur. Croce tarih yazımına medeniyet, kültürel ve ahlaki gelişim momentlerini de katar; yani devletsel olanın yanında «ister onun için etkin olsun ister onu değiştirmek, yıkmak ve yeniden kurmak için olsun, devletin dışında var olan her şeyi; buna geniş anlamda, dinsel ve devrimci-sekter, tüm tinsel ve pratik içerikli gelenekler, fantaziler ve mitleri içine alan tüm ahlaki kurumların kurulması da dahildir». (1930, 367). Croce'nin yeni idealizmi böylece devleti dar anlamda «ahlaki [sittlich] idenin gerçekliği» (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri* § 257) olarak kavrayan Hegel'i izler ama aynı zamanda bu anlayışı genişletir.

1.1 Gramsci devlet teorisini geliştirirken daha ilk baştan itibaren etik boyutu da bu teorinin içine katar. [Bu anlamda] düşünceleri önce «etik devlet», eğitici olarak devlet, ahlaki etkinlikler (kısmen **Hegel**'e açıkça gönderme yaparak; bk. *HD* 3, D. 5 § 69) kavramları çerçevesinde dolanır; hatta bu etik devleti sivil toplumla eş tutmaya kadar varır (*HD* 3, D. 6, § 88, 218). **Croce**'nin etik-politik tarih konseptinin [Gramsci tarafından] belirtik biçimde eleştirel olarak benimsenmesi, 1930'lu yılların sonuna doğru gerçekleşir, bu konsept o dönemde Giovanni **Gentile**'nin devlet tarihine karşı ortaya sürülür: «**Croce**, sivil toplumla siyasal toplum, hegemonyayla diktatörlük arasındaki farkı korumak ister.» (*HD* 3, D. 6, § 10, 153 – değiştirilmiş çeviri, ç.n.) Hemen hemen aynı zamanlarda **Gramsci** başka bir yerde şöyle der: «Etik ve politik terimlerinin birbirlerine yakınlaşması **Croce**'nin tarih yazımının içinde devindiği iddiaların tam da bir ifadesidir: etik tarih tarihin 'sivil toplumla', hegemonyayla karşılıklı ilişki içindeki yanıdır, politik tarih [ise] tarihin devlet-hükümet inisiyatifine denk gelen yanıdır.»

(*HD* 4, D. 7, § 9, 25 – değiştirilmiş çeviri, ç.n.) Yaklaşık 1932 yılı ortasındaki üzeride çalışılmış versiyonda bu daha da kesin bir biçimde ifade edilir: «Etik, sivil toplum faaliyetine, hegemonyaya ilişkindir; politika, hükümet-devlet zoruna ve inisiyatifine ilişkindir.» (*Gefängnishefte* 6, H. 10, § 41.III, 1310) Bu bağlamda Gramsci praksis felsefesine sürekli olarak, etik-politik tarihi bünyesine katması görevini yükler (krş. *Gefängnishefte* 6, H. 10.I, Inh., 1226) ve ayrıca daha **Marx**'ta «politikanın etik-politik yönünün ya da hegemonya ve uzlaşma teorisinin nüvelerinin içerilmiş» olduğunu vurgular (*Gefängnishefte* 6, H. 10.II, § 41.X, 1322).

1.2 Kavramın pozitif alımlanmasına, **Croce**'nin örneğin *Avrupa'nın Tarihi*'nde açıkça görülen «tarihsel materyalizmin tasfiyesi» girişimine (*Gefängnishefte* 6, H. 10.I, § 3, 1231) keskin bir eleştiri eşlik eder. Croce tarihi pasif devrimler perspektifinden yazar ve sistematik olarak, içerisinde «etik-politik sistemlerin dağıldığı ve ateş ve demirle dövülerek başka bir sistemin oluşmaya başladığı» (§ 9, 1242) devrimci tarihsel momentleri göz ardı eder. Gramsci bunda «'hegemonya' faktörünün keyfi ve mekanik bir şekilde baz alındığı» (Inh., 1226) saptamasında bulunur. *Avrupa'nın Tarihi* böylece **Croce**'nin kendi yapmak istediğini bile yerine getirmez; o gerçekten etik-politik tarih değil, daha çok, vülgerleştirilerek böyle bir saldırı alanı sunan, Marksizme karşı mücadele için yazılmış olan «spekülatif tarih»tir (*HD* 4, D. 8, § 240, 248). **Gramsci** **Croce**'nin eserini, «praksis felsefesinin yıkıcı bir aşılması olarak sahneye çıksa da», genel itibariyle «'ekonomizme' ve yazgısalcı mekanizmciliğe karşı bir tepki» (*Gefängnishefte* 6, H. 10.I, § 12, 1249) olarak görür.

Gramsci, daha sonraki incelemelerinde **Croce**'nin etik-politik tarihini değişen bir tonla okur. Artık etik-politik kavramının, Marksizmdeki mekanist ve ekonomist eğilimlerin eleştirisinin bir aracı olarak alınması ön plana çıkar. Burada Croce'nin değeri, «günümüzde praksis felsefesinin, tekrardan ele alınmasında yeni bir biçimde ele alınması»nda ortaya çıkar ve **Hegel**'in **Marx** ve **Engels** için anlamı ile karşılaştırılır (bk. § 11, 1247 ve devamı). Ayrıca Croce'nin «spekülatif yöntemi, kültürün gelişmesinde düşüncenin 'araçsal' değerini ortaya çıkarmakta» (§ 12, 1249) verimli olması nedeniyle olumlu bulunmaktadır. «Croce'nin düşüncesinde 'sağlıklı' ve ilerici ne varsa, praksis felsefesinin spekülatif dilde ortaya konmasından başka bir şey değildir.» (H.10.II, § 29, 1280).

1.3 Zamansal olarak da **Gramsci**'nin **Croce** ile tartışması **Buharin**'in *Tarihsel Materyalizm*'inin eleştirisi ve bununla bağlantılı olarak kendisinin hâlihazırda *Güney Sorunu*'nda yer alan ama *Hapishane Defterleri*'nde önemli biçimde geliştirilen tarihsel blok teorisinin geliştirilmesine denk gelmektedir. Burada söz konusu olan şey, «üstyapı» ve «altyapı» arasındaki bağıntıyı diyalektiğin esas alanı olarak düşünmektir. Tarihsel blok, (tarihsel olarak her biri özel) «doğa ve tin arasındaki birlik» (*Gefängnishefte* 7, H.13, § 10, 1547) oluşumunda iki aşama belirlenebilir: ekonomik-korporatist aşamada ekonomik olarak egemen olan sınıfın ideolojisi ve politikası onların kısmi çıkarlarının ifadesidir (krş. HD 4, D. 8, § 185, 206). İşte bu çıkarların «ekonomik momentten politik-etik momente 'katharsis'»i (10.1, § 6) aracılığıyla bir sınıf ya da grup kendini evrensel, yani potansiyel

hegemonyal sınıf olarak nüfuz edebilir ve belli durumlarda kendisinin belirlediği devlet edimlerinde sivil topluma dayanabilir.

Etik-politik katharsis sürecinde (ekonomik) yapı «insanları baskılayan, asimile eden, pasifleştiren bir dışsal güç tarafından; [...] özgürlüğün bir aracına, yeni bir etik-politik formun yaratılmasının aracına, yeni girişimlerin kaynağına dönüşür» (*Gefängnishefte* 6, H. 10.II, § 6, 1259; aynı zamanda krş. *Gefängnishefte* 7, H. 13, § 17, 1560 ve devamındaki güç ilişkilerinin analizine ilişkin açıklamalar). Bu süreç için aydınların etkinliği belirleyici bir öneme sahiptir – böylesi bir önem de Gramsci'yi sürekli olarak aydınların tarihlerinin incelenmesi gerekliliğine vurgu yapmaya iter.

2. Gramsci üzerine literatürde etik-politik kavramı, başka kavramlar (devlet, hegemonya, tarih vs.) bağlamında genellikle kenardan köşeden ele alınır (mesela Gramsci'yi bu kavramı aldığı için ama kavramda yaptığı değişiklikleri göz önüne almadan «sol Croceci» ilan eden **Riechers**'e bakınız, 1970, 231 ve devamı). Nadiren etik-politik kavramının yöntemsel değerine gönderme yapılır (**Albers**'te olduğu gibi, 1984, 114 ve devamı). Benedetto **Fontana**, **Gramsci** ve **Croce**'nin kendi farklı politik kuramsal konseptlerini oluştururken aralarındaki ortak referans noktası olarak **Machiavelli**'ye işaret eder. **Croce** için tarihe etik-politik yaklaşım, bir «saf politika» teorisinden uzaklaşmak anlamına geliyordu (bk. Fontana 1993, 58 ve devamı); buna karşın **Gramsci** Machiavelli'nin *Prens*'ini bu etik-politik birliğin bir modeli olarak okur (krş. 47 ve devamı). Bunun dışında etik-politik ifadesi esas olarak tarihsel blokların açıklanmasında ve orada çeşitli aşamaların birbirlerinden ayrıştırılmasında kullanılır (bk. örneğin **Priester** 1981). Sadece André **Tosel** (1990) etik-politik momentin sorunsallaştırılmasıyla (özellikle «momento etico-cosmopolitico» olarak formüle ederek, 1990, 73) güncel praksis felsefesinin görevleri konusunda bir bilince ulaşmaya çalışır: «Gramsci için etik-politik moment sonuçta mevcut hiçbir kurumda (sınıf, ulus, parti, devlet) oluşmaz ve onun içkin ufku şu türden, cinsten bir ufuktur: bir dünya toplumunun (cosmopolis) dünya görüşüdür.» (1990, 85). Etik-politik, «tarihsel eylem yetisinin oluşumunun unsuru» olarak anlaşılan etik-politik katharsis **Haug**'un *Philosophieren mit Brecht und Gramsci* [Brecht ve Gramsci'yle Felsefe Yapmak] (1996, özellikle 123-29) adlı yapıtında etik düşünüm için merkezi bir konuma sahiptir: «O politik ve etik yetkinliğin oluşmasında eş-kökenseldir.» (126) Haug Gramsci'nin etik ve politika arasındaki ilişkiyi kavrayışı ile **Brecht**'in sanat ve felsefe arasındaki ilişkiyi kavrayışı arasında bir paralellik görür: Çünkü Gramsci'nin anladığı biçimde «politik-etik moment» tarihte Brecht tarafından öne çıkarılan «sanatta 'biçimin' momenti»ne karşılık gelir: «bu tarihin 'şiirselliği'dir, tarihin 'katharsis'idir» (10.I, § 7).

Jacques **Derrida** 20. yüzyılın sonunda entelektüel dünyayı **Marx**'ın mirasını devam ettiren «etik ve politik imperatifle» karşı karşıya getirirken, şaşırtıcı biçimde, **Gramsci**'yi anmadan onun kavramı ile çalışır (2007, 57). Derrida, şimdi var olanlar tarafından onların kendilerinin getirdikleri zayıf mesiyanik güce ihanet eder şekilde dikkate alınmayan ölülere ve daha doğmamışlara «hayaletler» (*spectres*) diyor. «Artık olmayan başkalarına ya da ister zaten ölmüş ister henüz doğmamış olsunlar,

hâlâ *orda*, şu an yaşamayan başkalarına ilke olarak saygı duymayan, devrimci olsa da olmasa da hiçbir siyaset, hiçbir etik olanaklı ve düşünülebilir ve *doğru* olmadığı için hayaletten söz etmek, hatta hayalete ve hayalet ile konuşmak gerekir.» (15)

Kaynakça

D. **Albers**, *Versuch* über *Otto Bauer und Antonio Gramsci. Zur politischen Theorie des Marxismus*, Batı Berlin 1983; B. **Croce**, *Theorie und Geschichte der Historiographie und Betrachtungen zur Philosophie der Politik*, genişletilmiş 3. baskı, haz. ve çev. H. Feist ve R. Peters, Tübingen 1930; J. **Derrida**, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. A. Tümertekin, 20072; B. **Fontana**, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis 1993; A. **Gramsci**, *Gefängnishefte*, (10 Cilt), Berlin-Hamburg 1991-1999; A. Gramsci, *Hapishane Defterleri* (4 Cilt), çev. B. Baysal, İstanbul 2011-2014; W. F. **Haug**, *Einleitung*, in: Gramsci, *Gefängnishefte* 6, 1995, 1195-1221; W. F. Haug, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Berlin-Hamburg, 1996; G. W. F. **Hegel**, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya, İstanbul 1991; K. **Priester**, *Studien zur Staatstheorie des italienischen Marxismus. Gramsci und della Volpe*, Frankfurt/M 1981; Ch. **Riechers**, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Frankfurt/M 1970; J. **Texier**, «Etica e politica in Gramsci», in: R. Giacomini, D. Losurdo, M. Martelli (yay.) *Gramsci e l'Italia*, Napoli 1994, 299-333; A. **Tosel**, «Per una rivalutazione del momento etico-politico e della filosofia della prassi», in: *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, yay. Muscatello, Roma 1990.

Uwe Hirschfeld

Çeviri: Yasemin Ahi

▶ Altyapı, Aydınlar, Birlik, Bütünlük, Devlet, Diyalektik, Ekonomizm, Etik, Gramscicilik, Güney Sorunu, Hegemonya, Hegemonyal Aygıtlar, Kaba Marksizm, Katharsis, Korporatizm, Makyavelizm, Pasif Devrim, Politika, Şiddet, Tarihsel Blok, Tarihselcilik, Üstyapı

▶ Basis, Dialektik, Einheit, Ethik, geschichtlicher Block, Gewalt, Gramscismus, Hegemonie, Hegemonialapparat, Historismus, Intellektuelle, Katharsis, Korporatismus, Machiavellismus, Ökonomismus, passive Revolution, Politik, Staat, Südfrage, Superstruktur, Totalität, Überbau, Vulgärmarxismus

Özetler/Abstracts

Batı Felsefesinde Barış Kavramı

-Seyit Coşkun-

Özet: Barış sözcüğü, problematik kavramlardan biridir. Çünkü siyasi, dini ve edebi anlamda çok yönlü kültürel boyuta sahip barış sözcüğü, Batı felsefesi geleneğinde tarihsel-olgusal ve düşünsel gelişimlere bağlı olarak belli bir anlam kazanmıştır. Bu anlamda, barış sözcüğü, kaos, kargaşa, şiddet ve düzensizliğin olmadığı uyumlu ve düzenli bir yapıya, huzurlu ve dingin bir duruma işaret etmiştir. Dolayısıyla barış, her zaman karşıtı olan savaş sözcüğüyle ilişkisi bakımından ele alınmak durumundadır. Bu çalışmada, öncelikle barış sözcüğünün Batı felsefi düşüncesinde tarihsel-olgusal ve bağlamsal olarak nasıl bir anlam kazandığı üzerinde durulmaktadır. Sonrasında ise, barışa ilişkin geçmişte ve günümüzde yapılan sistematik çözümlemelerden hareketle ortaya konulan görüşler ve tartışmalar çerçevesinde bir durum değerlendirmesi yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Altın Çağ, Ebedi Barış, Pozitif Barış, Negatif Barış.

The Notion of Peace in the Western Philosophy

Abstract: The term 'peace' is a problematic concept. This term has a multiple cultural dimension within frame of politics, religion and literature and it was gained a certain meaning in the tradition of western philosophy as depending on the historical-factual developments. Subsequently, the term peace indicates a harmonious and regular structure, a peaceful and calm situation of the absence of chaos, violence and irregularities in the Western tradition. Then again, the term peace may be understood in relation with the term war. They may have their meaning by opposing to each other. This article, firstly is focused on the term peace through its meaning as an historical-factual idea of western philosophy. Then it is tried to make an assessment of the term peace by considering various usage and definition of it from the past and the present.

Keywords: The Golden Age, eternal peace, positive peace, negative peace.

Lykurgos: Rousseau'nun Model Yasacısı

-Fatma Dore-

Özet: Bu makale on sekizinci yüzyıl filozoflarından Jean-Jacques Rousseau'nun, Sparta'nın muhtemelen efsanevi yasacısı Lykurgos'a bakışını inceler. Rousseau'ya göre hem Sparta'nın temel yasalarını oluşturmadaki zihniyet ve yöntemi hem de bu yasaların kendileri

sebebiyle Lykurgos model bir yasacıdır. Çalışma, Rousseau'nun bakış açısını bir bağlama yerleştirebilmek adına, ilk önce antik dünyada ve Aydınlanma'da Lykurgos'un sözde yasalarının çekiciliğini araştırır. Lykurgos'un Rousseau nazarında ideal yasacı konumunun anlaşılabilmesi için filozofun özgürlük ve toplum meseleleri çerçevesinde siyaset felsefesine ilişkin genel bir bakış sunar. Söz konusu yasacının Sparta'nın ana yasalarını oluşturma sürecini ayrıntılı bir şekilde gösterir. Son olarak, belirlediği yasalar çökmeye karşı en uzun süre dayanabilen bir devlet kurabildiği için Rousseau'nun model bir yasacı olarak Lykurgos'u işaret ettiğini vurgular.

Anahtar Sözcükler: Lykurgos, Rousseau, Sparta, Plutarkhos, Toplum Sözleşmesi, Platon, Montesquieu

Lycurgus: Rousseau's Model Lawgiver

Abstract: This paper examines the regard the probably mythical Spartan lawgiver Lycurgus is held in by the eighteenth-century philosopher Jean-Jacques Rousseau. It shows that for Rousseau, Lycurgus is a model lawgiver and he is such both for how he was thought to have produced the fundamental laws of the Spartan state and what those laws are. This paper first examines the attractiveness of Lycurgus' supposed institutions in the ancient world and in the Enlightenment, as this will enable a contextualization of Rousseau's outlook. It then gives an overview of Rousseau's approach to political philosophy on the question of freedom and society in order that Lycurgus' status as a model for Rousseau can be understood. It then reveals that Lycurgus is a model lawgiver for Rousseau in the way in which he formulates the fundamental laws of Sparta. Next, it demonstrates that these laws themselves create a state that is the least vulnerable to collapse, which also makes Lycurgus a model lawgiver to Rousseau.

Keywords: Lycurgus, Rousseau, Sparta, Plutarch, The Social Contract, Plato, Montesquieu

A Historical Look At Religion-State Relationship: Ali Şeriati

-Müslim Akdemir-

Abstract: Ali Şeriati is one of the philosophers who dominated the intellectual panorama of Iran in 1970s. Although he is defined as a sociologist of religion, his approach to religion is basically, in Contemporary Sociology, close to the language of French-German social philosophies. Şeriati who was a student in France in 1960s, was influenced by the thoughts of Raymond Aron, Jacques Bergue, Henry Corbin, Frantz Fanon, Roger Garaudy, Georges Gurvitch and Jean-Paul Sartre. Besides, he adapted the historical approach to his thoughts as a method, by his references to particularly Hegel and Marks and Jaspers and Heidegger

especially on religion-state relationships. This shows the influence of German philosophers on him.

Din ve devlet ilişkisine tarihselci bir bakış: Ali Şeriati

Özet: Ali Şeriati 1970'lerin İran entelektüel panoramasına hâkim olan düşünürlerden biridir. O bir din sosyologu olarak tanımlansa da dine yaklaşımı çağdaş toplum bilim içinde esas olarak Fransız-Alman toplum felsefelerinin diline yakındır. 1960'larda Fransa'da öğrenci olan Şeriati, Raymond Aron, Jacques Bergue, Henry Corbin, Frantz Fanon, Roger Garaudy, Georges Gurvitch ve Jean-Paul Sartre'ın fikirlerinden etkilenmiştir. Bunun dışında özellikle din ve devlet ilişkisinde Hegel ve Marx başta olmak üzere Jaspers, Heidegger'e yaptığı göndermelerle tarihselci yaklaşımı yöntem olarak kendi düşüncelerine uygulamıştır. Bu da onda Alman filozoflarının etkisini gösterir.

Olanaksızlığın olanaklılığı üzerine: Derrida'da etik ve politika ilişkisi

-Banu Alan Sümer-

Özet: Bu makalede Derrida'nın etik ve politik olana ilişkin görüşleri ve bu iki alanın birbirlerine dönüşme olanağı, filozofun son dönem felsefesinde sıklıkla kullandığı aporia, karar, öteki ve yapısöküm kavramları dolayımında açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, olanaksızlığın olanaklılığı ifadesinin etik ve politik alandaki önemi, Derrida'nın geleneksel düşünme biçimine ve özelde de geleneksel etiğe getirmiş olduğu eleştiriler aracılığıyla ele alınacaktır. Ayrıca etiğin ve politikanın aporetik yapısı incelenerek, onun olanaksız ile nasıl bağlantılı olduğu ortaya koyulacak, Derrida için gerek etik gerekse politik sorumluluğun ne anlama geldiği gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece Derridacı etiğin, politika alanındaki yansıması öteki ile ilişki ve karar verme sorunsalı üzerinden açıklanacak ve aporetik etiğin temel noktaları dile getirilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: etik, politika, olanaksızlık, aporia, yapısöküm, karar

On Possibility of Impossibility: The Relation Of Ethics And Politics in Derrida

-Banu Alan Sümer-

Abstract: In the present article, Derrida's opinion on ethics and politics and the possibility of the interconvertion of the two fields will be tried to explain via the concepts aporia, decision, other and deconstruction which philosopher used frequently during the late period of his philosophy. In this context, the importance of the state "possibility of impossibility" in ethics and politics will be considered through the critiques which Derrida

directed to the traditional way of thinking and the traditional ethics in particular. Besides, by reviewing the aporetic structure of the ethics and politic, the connection of these fields with the impossible will be revealed and the meaning of the ethical and political responsibility for Derrida will be tried to indicate. Thus the reflection of the Derridarian ethics on the political field will be explained in the scope of the problem relavent to the relation with the other and decision. By this way the fundamental points of the aporetic ethics will be framed.

Keywords: ethics, politics, impossibility, aporia, deconstruction, decision

Siyasi ve Etik Bir Kavram Olarak Özgecilik Düşüncesi

-Recep Batu Günör-

Özet: Özgecilik kavramı iktisat, psikoloji veya biyoloji gibi disiplinler tarafından da incelenmesine rağmen, esasen felsefi bir kavramdır. Bunun en büyük nedeni ise özgecilik düşüncesinin insan eylemlerini kendisine konu edinmesi ve insan eylemlerinin nedenlerini araştırmasıdır. Genel olarak, insanın eylemlerini motive eden etmenlerin diğer insanlarla ilgili olduğunu iddia eden özgecilik düşüncesine göre, insanın bütün eylemlerinde nihai olarak kendisini düşündüğünü iddia etmek yanlıştır. Bu bağlamda iş bölümü yaparak bir arada yaşayan insanların birbirlerine ve topluma karşı olan davranışları önem kazanmaktadır. İnsan eylemlerini araştırmak ise felsefede özellikle etiğin ve siyaset felsefesinin ilgi alanına girmektedir. Dolayısıyla özgecilik düşüncesinin etik ve siyasi bir kavram olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Felsefe tarihinde doğrudan özgecilik kavramını kullanan düşünürlerin sayısı az olmasına rağmen, özellikle etik ve siyaset felsefesi ile ilgilenen düşünürlerin bir anlamda bu kavrama değindikleri görülmektedir. Felsefede özellikle egoizm kavramının zıttı olarak görülen özgecilik düşüncesi, ilk olarak A. Comte tarafından sistematik bir biçimde kullanılmıştır. Özgecilik ile ilgili olarak yapılan çalışmaların azlığından ötürü bu çalışmada öncelikle özgecilik kavramın ne anlama geldiği araştırılacak, daha sonra da bu kavramın gelişim süreci ile ilgili bilgi verilecektir. Filozofların özgecilik düşüncesi ile ilgili düşünceleri ise A. Schopenhauer ve T. Nagel özelinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Özgecilik, Egoizm, Thomas Nagel, Arthur Schopenhauer

The Idea of Altruism as a Political and Ethical Concept

Abstract: Although the concept of Alturism is examined by different disciplines such as Economy, Biology and Psychology, it is fundamentally aphilosophical concept. Since the idea of Alturism pertains to human actions, the basic instinct of the concept is to apprehend

humanbehavior in detail. Generally, with regard to Alturism, holding the motivation of human behavior, is about other people as well. Itwill be wrong to claim that the main objective of action of human behavior is primarily himself/herself. In this context, in a society,the behavior of an individual towards society will be more important than before. The examination of human behavior byphilosophy is related especially with ethics and philosophy. Thus, it will be right to say that Alturism is both a political and ethicalconcept. The idea of Alturism is used as an opposite of Egoism in Philosophy. This term was used, firstly, by A. Comte. In this study, Iwill, first of all, examine Alturism as a concept and later its development in history of philosophy; especially by considering theopinion of A. Schopenhauer and T. Nagel.

Keywords: Altruism, Egoism, Thomas Nagel, Arthur Schopenhauer

Önceki sayıların içeriği

60: Zihin Felsefesi

Hilary Putnam: Zihinsel durumların doğası. Saffet Murat Tura: Psikiyatride eşölçümlü olmama problemi. Nazım Gökel: İşlevselciliğin platonik rengi. Gottlob Frege: Anlam ve gönderim üzerine. Zekiye Kutlusoy: Günümüzün zihin felsefesinin zorlu sorunu. Zeynep Çetin: Zihnin kökenleri: mitolojiden felsefeye antik yunan'da ruhun üniterleşme süreci. Mehtap Beyaz: Çin odasında neler oluyor. Mesut Keskin: Fenomenal bilincin yönelimselliği sorunu ve günümüzdeki durumu. Bergen Coşkun: Post hoc ergo propter hoc'un sonu: güneş yarın da doğacak mı? Adnan Akdağ: İki plan arası tamamlama ilkesi. Ahmet Eyim: Qualia/iç-nitelik tartışması ve feyerabend'in materyalizm savunması. Ömer Faik Anlı: Snow'un iki kültürü, sosyal bilimler ve huzursuzlukları. Seyit Coşkun: Althusser'in yapısalcı kapital okumasındaki kavramsallaştırma çerçevesinde bir roman çözümleme denemesi.

59: Marksist Estetik

Kurtul Gülenç: Büyüsü bozulan dünyada sanat ve teori. Özcan Yılmaz Sütçü: Yeni kapitalist dünyada yazarın/sanatçının bir portresi. Peter Uwe Hohendahl: Lukács ve Adorno'da roman kuramı ve gerçekçilik kavramı. H. İrem Eker: Sanata marksist bir yaklaşım olarak Bertolt Brecht tiyatrosu. Metin Bal: Sartre'in marksist estetik kurama katkıları ve bir marksist estetik bir sanat yapıtı olarak seremoni filmi. F. H. Bradley: Değişken fikirler ve imgesel üzerine. George Friedman: Estetiğe karşı eskatoloji: weberci rasyonalitenin marksist eleştirisi. Stephen Houlgate: Hegel'in hukuk felsefesinin anahatları'na giriş. E. Aras Ergüneş: Benedict Anderson ve Ernest Gellner bağlamında milliyetçilik teorilerinin incelenmesi. Sema Sökmen: Marx'ta yabancılaşma ve insan doğası kavramı bağlamında etik antropoloji. Engin Abat: Marx düşüncesinde soyutlama. John E. Elliot: Marx'ın kapitalizmin ahlaki eleştirisinin olanağı üzerine. Emre Öztürk: Richard Rorty'nin John Dewey okuması üzerine bir değerlendirme.

58: Anarşizm

Seçkin Sertdemir: Miguel Abensour'da anarşik demokrasi fikri. Carl Levy: Gramsci'nin kültürel ve politik kaynakları: hapishane yazılarında anarşizm. Melike Durmaz: Bir bilim anarşisti olarak Paul K. Feyerabend ve Feyerabend için aristotelesçi sağduyunun bilimdeki önemi. Gregor Kritidis: "Gözyaşları bir gün öcünü alır" yunanistan'daki anarşizminin rönesansı üzerine. Kemal Bakır: Pyotr A. Kropotkin ve anarşist etik. Yağız Alp Tangün, A. Hıdır Eligüzel: Anarşizmlere köprüler kurmak: anarşist adalar modeli. Richard Saage: Özeleştirel vizyona sahip bir ütopya: mülksüzler romanı. Cengiz İskender Özkan: Epistemolojik anarşizm: Paul K. Feyerabend. Metin Bal: Felsefi dayanaklarıyla ortaçağda sanat. Mehmet Ali Sarı: Hegel felsefesinde bilinç: bilincin kendine yolculuğu. Efe Baştürk: Demokrasi üzerine yeniden düşünmek: Ranciere'in siyaset felsefesinde demos, polis ve eşitlik. Kasım Moninov: Rus felsefesinin tarihsel gelişimi ve genel karakteristikleri. Alfred Schmidt, Adolfo Vazquez: Günümüzde materyalizm. Christiane Vollarie: Estetik Anarşi. Paul Le Blanc: Anarşist meydan okuma. Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü: Anarşizm, anarko-sendikalizm.

Gelecek sayı:
Günümüzde Aydınlanma
yazıların son teslim tarihi: 01. 10. 2016